Zinzendorf und sein Christentum in verhältnis zum kirchlichen ...

Bernhard Becker

Digitized by Google

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY OF MINNESOTA

CLASS 284.6
BOOK Z6b

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zinzendorf und sein Christentum

im Verhältnis

zum kirchlichen und religiösen Leben

seiner Zeit

139

Geschichtliche Studien

von

Bernhard Becker

Zweite wohlfeile Ausgabe

Leipzig

Verlag von Friedrich Jansa

1900

Digitized by Google

UNIVERSITY OF
MINNESOTA
LIBRARY

Digitized by Google

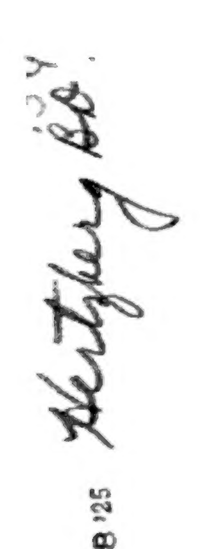
284.6
Z6t

Vorwort.

Die vorliegende Schrift enthält den Versuch, die christliche Weltanschauung Zinzendorfs in ihrer Entstehung und in ihrem Zusammenhang zu begreifen. Zu diesem Zweck wird nach den eigentümlichen und bleibenden Grundlagen seiner Christentumsauffassung gefragt und untersucht, wie er dieselben in der Auseinandersetzung namentlich mit den religiösen Bestrebungen seiner Zeit entwickelt und ausgestaltet hat. Der Verfasser (seit 1872 Lehrer am theolog. Seminar der Brüder-Unität) ließ sich von der Tendenz leiten, auf historischem Wege Klarheit darüber zu erlangen, was der sehr verschiedenartig beurteilte Mann eigentlich wollte, und würde seinen Zweck erreicht haben, wenn seine Arbeit als ein brauchbarer Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts angesehen werden kann.

Gnadenfeld O/S., im Januar 1886.

Der Verfasser.



265235

Digitized by Google

Inhalt.

Erstes Buch. Die Grundlagen des zinzendorfischen Christentums.

I. Die persönliche Gemeinschaft mit Christus. S. 3—20.

Seite
1. Persönliches. Die Gemeinschaft mit dem „historischen" Christus . . 3
2. Die Gemeine und der Einzelne in der Christusgemeinschaft 8
3. Mittel und Zweck der Christusgemeinschaft 10
4. Christusgemeinschaft und Schrift 14
5. „Brüdergemeine" und Gesamtgemeine im Verhältnis zur Christusgemeinschaft 16
6. Schluß. 19

II. Die Erkenntnis Gottes aus der Person Christi. S. 21—34.

1. Persönliches. Die religiöse Krisis und die Frucht derselben 21
2. Die Dichtung „Allgegenwart". 1725 27
3. Die theologische Vertretung des Grundsatzes von der Erkenntnis Gottes aus Christus 31

Zweites Buch. Zinzendorf im Verhältnis zur philosophischen Aufklärung.

I. Begriff und Wert der Philosophie. S. 37—51.

1. Beurteilung einzelner Philosophen. Die eigene philosophische Aufgabe 37
2. Der hypothetische Charakter der Philosophie. 40
3. Die Grenzen der Philosophie 41
4. Anerkennung der „praktischen Philosophen" 46
5. Anerkennung des Toleranzprinzips. 50

II. Wesen der Religion. S. 52—61.

1. Glückseligkeit als Zweck der Religion 52
2. Das Gemüt als Ort des religiösen Lebens. 55
3. Die Notwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung. 57
4. Gefühl und „Vernunft" in der Religion 58

III. Die christliche Religion. S. 61—69.

1. Die Glückseligkeit im Christentum 61
2. Die christliche Offenbarung. 62
3. Gemüt und Offenbarung im Christentum 64
4. Schrift und Gefühl. „Es ist mir so". 66

Digitized by Google

IV. Die christliche Theologie. S. 69—76.

Seite
1. Der Grundsatz der Erkenntnis Gottes aus Christus 69
2. Der Grundsatz der Gotteserkenntnis aus Christus im Verhältnis zur hl. Schrift 70
3. Wertunterschiede innerhalb der hl. Schrift 72
4. Die „reine“ Theologie 75

V. Herzensreligion und Herztheologie. S. 76—83.

1. Herzensreligion 76
2. Herztheologie 79

VI. Theologie und Philosophie in ihrem gegenseitigen Verhältnis. S. 83—94.

1. Das Verhalten der Aufklärung gegenüber von der Religion . . . 83
2. Die notwendige Scheidung von Theologie und Philosophie 87

VII. Die „Vernunftreligion“ in der Gegenwart. S. 94—100.

Drittes Buch. Zinzendorf im Verhältnis zum deutschen Pietismus.

I. Zinzendorf als Schüler Speners. S. 103—178.

A. Die Umsetzung der Konventikel in freie religiöse Geselligkeit . . . . 103—121
1. Persönliches 103
2. Die Behandlung der Konventikelfrage in den „theologischen Bedenken“. 105
3. Der Traktat „Von christlichen Gesprächen“ (1735) 111
4. Die Verwerfung der Konventikel 118
B. Der Plan der Gemeinbildung . . . . 121—154
1. Persönliches 121
2. Die Gemeinen als freie religiöse Vereine 123
3. Die Geltung Christi in den Gemeinen 131
4. Das Verhältnis der Gemeinen zu den Volkskirchen 134
5. Die ethische Forderung der Religionstreue 141
6. Die Gemeinbildung als Brüdersache 143
7. Die geschichtliche Aufgabe der Gemeinen 145
8. Schluß 150
C. Der Begriff der Kirche . . . . 155—178
1. Allgemeine Begriffsbestimmung 155
2. Kirche und Sekte 156
3. Die Kirche als Gemeine Jesu 163
4. Die Religionen 166
5. Die Gemeinen 172
6. Die Forderung einer neuen Kirchengeschichtsschreibung 174
7. Schluß 176

Digitized by Google

II. Zinzendorf im inneren Verhältnis zum hallischen Pietismus. S. 178—211.

Seite
A. Persönliches . . . . 178—194
1. Die allmähliche Loslösung vom Pietismus 178
2. Die Erlebung des Bußkampfes 184
B. Der Begriff der Buße . . . . 194—211
1. Ablehnung der Kampflehre 194
2. Die Buße als Sinnesänderung 195
3. Der Bußkampf Christi 205
4. Ablehnung jeder Bekehrungsmethode 209

III. Kirchlicher und unkirchlicher Pietismus. S. 211—315.

A. Begriff des Pietismus . . . . 211—216
B. Der kirchliche Pietismus . . . . 216—237
1. Wertschätzung der kirchlichen Reformbestrebungen 216
2. Beurteilung des Gedankens einer notwendigen Ergänzung der lutherischen Reformation 218
3. Wesen und Wert der Kirchenzucht 221
4. Beurteilung der Mitteldinge 232
5. Die Geltung der „unbekehrten“ Pfarrer 233
C. Der unkirchliche Pietismus . . . . 237—262
1. Wesen und Entstehung 237
2. Die Quäker 243
3. Die Separatisten 244
4. Die Mystik 249
D. Zinzendorf und Dippel . . . . 263—315
1. Der allgemeine Zusammenhang der Entwickelung Zinzendorfs mit dem Auftreten Dippels 263
2. Verkehr mit Konrad Dippel und Beurteilung seiner Persönlichkeit. 268
3. Auseinandersetzung mit der Versöhnungslehre Dippels 272
4. Die Anschauung des gekreuzigten Christus 281
5. Der Begriff des Lytron 291
6. Der Begriff des „armen Sünders“ 296
7. Die Heiligung aus der Person Christi 299
8. Die Heiligung als „Privileg“ 304
9. Die Gnadenwahl 307
10. Die subjektiven Vorgänge bei der Aneignung des Heils 314

Viertes Buch. Zinzendorf und das lutherische Kirchentum.

I. Die Beurteilung Luthers. S. 319—325.

II. Wert des lutherischen Kirchentums. S. 325—342.

1. Schätzung der lutherischen Kirche im allgemeinen 325
2. Beurteilung der Bekenntnisse, besonders der Augustana invariata. 333

Digitized by Google

III. Beurteilung der Schultheologie. S. 342—350.

Seite
1. Abweisung der Schulmethode 342
2. Abweisung der Demonstration auf theologischem Gebiet 343
3. Abweisung der theologischen Spekulation. 345
4. Die missionarische Verkündigung als Erfahrungsprobe 347

IV. Die Auffassung der Kirchenlehre. S. 350—419.

A. Beurteilung und Behandlung der Heilslehre. . . . 350—366
1. Die Alleinberechtigung der Predigt des Evangeliums 350
2. Zorn Gottes 352
3. Genugthuung und Strafstellvertretung 356
4. Sündenvergebung. Erlösung. Rechtfertigung. Heiligung. . . . 359
B. Behandlung der spekulativen Dogmen. . . . . 366—419
1. Die Blutlehre 366
2. „Amtsgottheit" und wesentliche Gottheit Christi 374
3. Kenosis 387
4. Die Auffassung der Trinität im allgemeinen 392
5. Der Vaterbegriff 396
6. Der Geist unter dem Bilde der Mutter 399
7. Die Gemeinde als Kyria 402
8. Die praktische Abzweckung der Trinitätslehre 406
9. Die Trinitätslehre als Gegenstand liturgischer Dichtung 412

Fünftes Buch. Zinzendorfs Auffassung der mährischen Kirche.

1. Herrnhut als lutherische Gemeine 423
2. Herrnhag als reformierte Gemeine. 448
3. Die mährische Kirche innerhalb der evangelischen 449
4. Die Abwehr der Propaganda 461
5. Die Annahme der Augustana 463
6. Die Übernahme der mährischen Bischofsweihe 470
7. Die positive Bedeutung der mährischen Kirche als solcher 476
8. Das mährische Kirchentum „zwischeneingekommen" 486
9. Die Tropen. 496
10. Die Brüder-Unität als ein Ganzes 506
a. Die Unität unter kirchenpolitischem Gesichtspunkt 507
b. Die innere Bestimmtheit der Unität 517

Schlußwort 529

Anhang. 1. Beläge und Anmerkungen 535
2. Alphabetisches Verzeichnis der fortlaufend citierten Schriften 577

Digitized by Google

Erstes Buch.

Die Grundlagen des zinzendorfischen Christentums.

I. Die persönliche Gemeinschaft mit Christus.

1. Persönliches. Die Gemeinschaft mit dem „historischen" Christus.

Zinzendorfs Vater, der sächsische Kabinettsminister Graf Georg Ludwig von Zinzendorf (geb. 1664), war ein Freund Speners. Sein Sohn, Nicolaus Ludwig, nennt ihn, sowie auch den Großvater „deklarierte Spenerianer". Der Minister von Zinzendorf hat eine kurze handschriftliche Selbstbiographie[1]) hinterlassen. Die Art und Weise seines religiösen Lebens ist, soweit sich dieselbe aus seinen Memoiren erkennen läßt, nicht pietistisch gefärbt, sondern trägt vielmehr den Stempel echt lutherischen freudigen Gottvertrauens. Über das Motiv derselben spricht sich der Graf nicht direkt aus. Was er in seinen Memoiren nicht niedergeschrieben hat, scheint er aber im Kreis der Familie in vertrauter Rede mitgeteilt und in seiner eigentümlichen Art und Weise, sich zu geben und zu handeln, dargelegt zu haben. Seine Gemahlin, der noch im hohen Alter „ein Tag aufging in ihrer Seele", wenn von dem Manne ihrer Jugend geredet wurde, die „mit einer Hochschätzung und Empfindung" von ihm sprach, „als ob sie nun erst ihn verloren hätte"[2]), gewann den bestimmten Eindruck, daß das leitende Motiv seiner Frömmigkeit, welche sich in seinem frühen Tode bewährte, in der lebendigen persönlichen Wertschätzung des Leidens und Todes Christi lag. Dieselbe kann nicht auf den Einfluß Speners zurückgeführt werden, da dieser nicht in besonderer Weise den gekreuzigten Christus in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt hat. Dagegen ist auf die Christentumsauffassung Luthers zu verweisen, so wie dieselbe in dessen Werken niedergelegt ist, und sich im Kirchenliede und den asketischen Schriften der Lutheraner

erhalten hat[3]). Jedenfalls hat die Mutter Zinzendorfs die religiöse Denkweise des früh geschiedenen Gatten ihrem einzigen Sohne als väterliches Erbe übermittelt. Zinzendorf bezeugt noch in seinem 56. Lebensjahre, daß seines Vaters „Liebe zur Marterperson des Heilandes“ in der Folge den ersten kräftigen Eindruck auf ihn selbst gemacht habe[4]). Das Verhältnis der kindlichen Liebe des Knaben zum Vater, den er nie persönlich gekannt hatte, und zur Mutter, deren Umgang ihm schon im vierten Jahr entzogen wurde, wandelte sich in das eines pietätsvollen Anschlusses an die ihm übermittelte väterliche Glaubensweise. Auf diesem Wege entstand ihm aus dem frühzeitig aufgelösten Familienleben heraus als wertvolles Erbstück der Eltern eine lebhafte Gemütsbeziehung zu der Person des leidenden und sterbenden Christus. Der erste Eindruck, welcher im religiösen Gefühl des Knaben haftet, ist also ein besonderer und bestimmter, kein allgemeiner und verschwommener. Es ist nicht eine willkürliche Phantasievorstellung, die er sich aneignet, sondern das konkrete Bild einer historischen Größe in eigenartiger Lebenslage. Zu diesem geschichtlichen Christus tritt er in ein äußerst lebendiges persönliches Verhältnis; er hat „viel Umgang“[5]) mit ihm. Natürlich muß er sich den Gegenstand seines geistigen Verkehrs für seine kindliche Vorstellungswelt zurecht bilden. Die Liederstrophe fesselt ihn: Unser lieber Vater du bist, weil Christus unser Bruder ist. Er glaubt daher, daß jedermann berechtigt sei, mit dem Heiland „brüderlich umzugehen“[6]).

Bestärkt wurde dieser Christusverkehr durch die Einwirkung des Hofmeisters Chr. L. Edeling, der zu dem Knaben „von Christo und seinem Verdienste sprach und auf was Weise er ihm angehöre“, so daß in diesem allmählich der Beschluß reifte, „lediglich vor den Mann zu leben, der sein Leben für ihn gelassen hatte“[7]). Eine so eigentümliche Art des persönlichen Anschlusses an den leidenden Christus mußte der Umgebung des jungen Grafen in entsprechender Weise auffallen. Sie harmonierte weder mit der orthodoxen, noch auch mit der pietistischen Methode; man machte sie zum Gegenstand scharfer disciplinarischer Behandlung. Darauf Bezug nehmend erklärt Zinzendorf später: „Ich bin schon verfolgt worden in H. [Hennersdorf], da ich ein Kind von neun Jahren war. Da hat man schon so von mir geredet, wie jetzt [1750], da hat man dem seligen Dr. A. [Anton in Halle] und Professor Francke das Porträt von mir gemacht, das man noch hat. Wenn ich in meinem fünften Jahre von der zärtlichen Anhänglichkeit an den Heiland redete, so

hielt man's für geistlichen Hochmut; das Kind prätendiert, etwas anderes zu haben, als wir haben". Man beurteilte die eigentümliche Erscheinung von vornherein nur als eine ethische Mißbildung, und darum nicht genügend. Der einzige, welcher mit tieferem Verständnis auf das religiöse Leben des Knaben einging, war sein Lehrer Edeling. „Der hat mir vom Heiland und seinen Wunden geredet"[8]).

Eine eigentümliche Art christlicher Frömmigkeit hatte sich hier gebildet, bald nach dem Anfange des persönlichen Lebens überhaupt. Der „Eindruck der Gnade war fast mit dem natürlichen Leben zugleich vorhanden gewesen"[9]). Diese Frömmigkeit, in welcher schon der Knabe ein Gut erkannte, das ihm höher galt als die kirchliche Konvenienz, war dazu bestimmt, auch durch die Lebensentwickelung des Mannes hindurch in ihren Grundzügen sich dauernd zu erhalten. Ihm sei jetzt, erklärt Zinzendorf (1751), nicht anders zu Mut, als ihm im Jahre 1706 zu Mut gewesen sei. „Man hat gesagt, ich hätte damals eine Kompunktion erfahren, die ich noch hätte. Die Kompunktion, die ich vor 45 und mehr Jahren erfuhr, bestund in einer Verwundung des Herzens über der Leidensgestalt Jesu mit Liebe zu ihm"[10]). Die Richtigkeit der von Zinzendorf behaupteten Kontinuität seiner religiösen Entwickelung wird ihm durch seine späteren Mitarbeiter ausdrücklich bestätigt, welche in der „Gewissensrüge" von 1748 erklären: „Das eigentliche Cimelium der Schule, darin unser Ordinarius aufgebracht worden, die Lehre von Jesu Marter, ist die einzige Gelegenheit gewesen zu seiner Metanoë, und das damals gefaßte einige Objekt seines Herzens, die Person Christi, ist ihm geblieben nun über 40 Jahr"[11]). Die wesentliche Bestimmtheit dieses Christentums liegt also in dem lebendigen Gemütsanschluß an den historischen Christus, welcher, als der für den Glauben noch jetzt Lebende, durch die Erinnerungskraft vergegenwärtigt und mit Hilfe der Phantasie als thatsächlich daseiend vorgestellt wird. Dieser öfters wiederkehrende und jedesmal eine bestimmte Zeitdauer einnehmende innere Vorgang wird von Zinzendorf als „Umgang" mit Christus bezeichnet. In dieser Form entwickelt sich zunächst das religiöse Leben des Knaben, und zwar handelt es sich dabei um den leidenden und sterbenden Christus. Die Form bleibt dieselbe, jedoch der Inhalt erweitert sich, der ganze Christus kommt mit der Zeit in Betracht, so wie er seine göttliche Persönlichkeit in den verschiedenen Stadien und Beziehungen seines Lebens entfaltet hat.

Diese Glaubensweise erhält sich unverändert während der Studienzeit des Jünglings; sie regt sich in seinem Bewußtsein, wenn er als Wittenberger Student „eine entsetzliche eclipsin theologicam" bei Dr. Wernsdorf wahrzunehmen glaubt, „welcher öffentlich Christum in nobis negierte und solches mit dem Spruch behauptete: Siehe hier ist er (Mt. 24, 26), er ist in der Kammer, so glaubet's nicht, da er dann die Kammer de penetralibus cordis interpretierte. O vesania theologica!" [12]) Dieselbe Glaubensweise beherrscht seine Jugendlieder, in denen er von Christus singt. Aus dem „Bruder" ist jetzt der „Freund" [13]) geworden. Auch der auffallende Ausdruck „mein Mann" [14]) dient zur Bezeichnung des Gemeinschaftsverhältnisses zu Christus. Bedeutsam ist, daß dieses Verhältnis jetzt als das der christlichen Gemeinde als solcher eignende erkannt wird. Christus ist unser „Bräutigam", der „Seelenmann" [15]).

Wie auf Grund solcher Gemeinschaft der persönliche Christusverkehr dem gereiften Manne fortdauerndes starkes Lebensbedürfnis war, läßt sein Biograph Spangenberg deutlich erkennen [16]).

Als Zinzendorf daher seine öffentliche Thätigkeit als freier christlicher Redner begann, stellt sich ihm der Zweck, welchen er in seinen Zuhörern verwirklicht sehen möchte, durchaus nach Maßgabe seiner persönlichen Lebensrichtung fest. „Der Hauptplan der Worte, die ich geredet, ist, zwischen dem Heilande und den Sündern eine Gemeinschaft zu stiften" [17]) (1738). Daß er unter diesem „Heilande" nach wie vor kein willkürliches Gebilde der Phantasie versteht, bezeugt er ausdrücklich. Er verkündigt den geschichtlichen Christus. Der Name, den ihm heutzutage alle Menschen geben, die ihn kennen, lautet „Jesus oder Heiland, welches ein Wort ist. Jesus hebräisch, saviour englisch, Heiland zu teutsch. Wer ihn mit seinen rechten Namen unter uns Teutschen nennt, der heißt ihn den Heiland, den Erlöser, den Seligmacher, das hat alles einen Sinn" [18]).

In derselben Weise redet er auch zu denen, welche im Verlauf der Jahre sich zu vertrauterer Genossenschaft mit ihm verbunden hatten, nur daß er hier deutlich erkennbar den Gedanken hervortreten läßt, daß die angestrebte Gemeinschaft der psychologischen Form des Verkehrs mit Christus bedürfe. Die Gläubigen sollen mit Christus so verkehren, wie sie mit einander thun; das sei Plan und Seligkeit einer Gemeine. Sie sollen „mit dem Zimmermann Jesu in der genauesten Konnexion sein" [19]), sagt er in para-

doxem Ausdruck, um einzuprägen, daß es sich dabei lediglich um die Vergegenwärtigung des geschichtlich erschienenen Heilandes handeln könne. Solche Christusgemeinschaft ist der Character indelebilis einer Gemeine Jesu[20]. Auch Zinzendorf redet von einer unio mystica, aber nicht im Sinne der orthodoxen Kirchenlehre, der zufolge nach der justificatio die ganze Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Geist, im Gläubigen Wohnung nehmen sollen. Für Zinzendorfs Auffassung handelt es sich unter diesem Titel um nichts anderes als um die Aufgabe der christlichen Gemeine, sich das heilvolle Leben des Erlösers fortlaufend zum Zweck ihrer religiösen Beseligung und ethischen Fortbildung zu vergegenwärtigen. „Sie ist wahr, diese unio mystica, sie ist keine Einbildung, sie ist wahrhaftig und gewiß, wir haben sie über sein ganzes vorbeigegangenes Leben (das allerseligste innigste Vergnügen und Exempel vor uns) zu genießen. Wir können uns nicht sicherer, solider vergnügen, als wenn wir sein ganzes Leben von der Wiege an bis an seinen Tod und Grab so recht auskosten, und ihm darin nachblicken bis in den Himmel hinein." Nicht in momentlichen Schauungen einer transcendenten göttlichen Größe wird Seligkeit erlebt, sondern in der reflektierenden Betrachtung dessen, was hier auf Erden zum Heil der Gemeine geschah.

Grade diese historische Erinnerung vermittelt eine beseligende, weil wirkliche Gegenwart Christi. „Und über das alles, über dieser historischen Seligkeit haben wir die leibhaftige Seligkeit, Ihn selbst da zu haben"[21]. Die christliche Gemeine hat sich demnach, um Gemeinschaft mit Christus zu erleben, nicht nur sein Todesleiden in der Erinnerung aufzufrischen, sondern den ganzen Verlauf seines geschichtlichen Erlöserlebens von der Geburt an bis zur Wiederaufnahme in das überirdische Dasein. Indem sie die Persönlichkeit des Erlösers in ihrer geschichtlichen Gesamterscheinung vergegenwärtigt, eignet sie sich dieselbe ihrem Wesen nach an. Die Gläubigen haben im Christus der Geschichte, welcher in ihrer Erinnerung stets neu auflebt, den wirklichen Christus und erfahren auf diesem Wege seine beseligende und ethisch antreibende Kraft. Er ist denen, die in solchem Verkehr mit ihm stehen, „niemals nur allein im Worte, sondern allezeit mit dem Worte zugleich im Wesen nahe"[22].

2. Die Gemeine und der Einzelne in der Christusgemeinschaft.

Im Zusammenhang mit dieser Gedankenreihe kommt Zinzendorf dazu, den Grund für das Recht der Gemeine auf solchen Christusverkehr nachzuweisen. Der geschichtliche Erlöser, auf den sich derselbe bezieht, ist das Haupt der christlichen Gemeine. In dieser Stellung ist er für dieselbe nicht eine bloß ideelle Größe, sondern thatsächlich vorhandene wirksame Persönlichkeit. In seiner geschichtlichen Erlösergestalt, die „er mit aus der Welt in die Herrlichkeit genommen hat, ist er auch das Special-Haupt der Gemeine, unser Special, an dem wir hangen, und den wir nicht nur ansehen als unser geistliches Haupt (das ist eine transcendentale Idee; zwar eine wahrhaftige, aber eine tiefe geistliche Idee), sondern den wir auch ansehen als unsern reellen wahrhaftigen gegenwärtigen und individuellen Ältesten, so wie man einen andern Knecht Gottes kann ..... seinen Gemein-Ältesten nennen.“ Weil das Verhältnis, in welchem Christus als Haupt zur Gemeine steht, kein bloß gedachtes, sondern volle geschichtliche Wirklichkeit ist, darum kann die Gemeine einen Verkehr mit ihm unternehmen, in welchem sie von seiner Wirksamkeit als „Gemeinhaupt“ thatsächlich Erfahrung macht, ohne indessen über den Bereich des Geschichtlichen hinausgehen und ein Bild dieses transcendenten Christus konstruieren zu müssen. Der Heiland, welcher sie leitet, ist derselbe, der lebte, litt und starb. „Es sind das keine Höhen, keine Tiefen, noch weithinausfahrende Ideeen oder Meteora; sondern man stellt sich ihn so nahe, so gegenwärtig vor, wie er bei seinen Jüngern auf der Welt war, da sie mit ihm aßen und trunken und ein- und ausgingen“ [23]).

Ein analoger geistiger Verkehr ist für die Gemeine noch jetzt Recht und Pflicht. Sie wird denselben in der Form der Gemeinsamkeit zu pflegen haben, in gottesdienstlichen Versammlungen, welche durch Wort und Lied die Person des Erlösers der Anschauung der Versammelten nahe bringen. Zinzendorf behauptet indessen auch ausdrücklich die Notwendigkeit und Berechtigung des Einzelverkehrs mit Christus, ja er legt, gemäß seiner eigenen Lebensführung, auf diese Behauptung ein besonderes Gewicht. Vorausgesetzt ist natürlich stets die innere Zugehörigkeit des Einzelnen zur christlichen Gemeine. Die Hauptsache sei, daß der Einzelne den Erlöser „nicht nur mit der Gemeine, sondern als ein Individuum für sich genießt und empfindet“. Die Notwendigkeit einer solchen indivi-

duellen Beziehung auf Christus hängt damit zusammen, daß der Einzelne einerseits wohl als Glied der christlichen Gemeine den andern Mitgliedern derselben im Verhältnis zu Christus gleichsteht, so daß alle in gleicher Weise und gemeinsam an dem im Erlöser dargebotenen Heilsgut teilhaben; andererseits hat er jedoch im Kreise der Genossen die ihm bestimmte individuelle Entwickelung auf religiösem Gebiet zu vollziehen, welche in der ihm eigentümlichen Art des religiösen Lebens und Denkens heraustritt. Dem Einzelnen wird dadurch, ohne daß er im Gesamtverband der Gemeine isoliert werde, das ihm zukommende Maß der Selbständigkeit gewährleistet. Zinzendorf glaubt in diesem Zusammenhang den biblischen Begriff der Salbung anwenden zu dürfen. „Gerade in der Seelensache adressiert sich eine jede Seele immediate an den Heiland und läßt sich von ihm und von niemand sonst den theologischen Zettel ausfüllen, der für sie selbst gemacht ist. Der größte Teil dieses Zettels oder Memorials ist lauter Bibel. Das haben alle Leute, die sich immediate an den Heiland halten, egal. Da hält die Christenheit in einem Sinn gar eben. Aber was zwischen dem Heiland und der Seele in specie die notam diacriticam ausmacht, daß der Heiland jetzt mit mir redet und nicht mit Dir und dann ein andermal mit Dir und nicht mit mir handelt, da muß niemand als Er selbst darum konsultiert werden.“ „Ist sich das nicht zu viel herausgenommen?“ fragt Zinzendorf, „ist das kein hochfahrender Gedanke? läuft das nicht ins μετεωρίζεσθαι, ins Sterngucken? Antwort: Nein! Man braucht deshalb nicht hinunter in die Tiefe oder hinauf in den Himmel zu fahren (Röm. 10, 6. 7), sondern, was da erfordert wird, ist uns nahe vor Mund und Herzen.“ Zinzendorf beruft sich für diese Gedanken auf Jes. 50, 4. 54, 13. Jerem. 31, 34 und schließlich auf 1. Joh. 2, 20: denn ihr habet die Salbung von dem, der heilig ist, sowohl als ich und wisset alles[24]).

Die verlangte individuelle Beziehung auf Christus wird indessen nie — wie im allgemeinen schon in der oben citierten Aussage angedeutet wird — Resultate haben, welche mit dem allgemeinen Erkenntnisbesitz der christlichen Gemeinde im Widerspruch stehen, oder gleichsam eine private Erkenntnisbereicherung des Einzelnen bedeuten. Es handelt sich überhaupt nur um den praktisch-religiösen Erwerb. Der größte Teil jenes Einzelbesitzes besteht in dem allen Gemeinsamen, ist „lauter Bibel“. Was der Einzelne außerdem für sich speciell gewinnt, ist, gemäß seines Zusammenhangs

mit der Gemeinde, nur eine specielle Anwendung des in der heiligen Schrift niedergelegten Gemeinbesitzes auf ihn, welche ihm seine persönliche Selbständigkeit in religiösen Dingen gewährleistet. Demgemäß darf der Einzelne, trotz alles Christusverkehrs, ja gerade um dieses willen, sich nie von dem in der heiligen Schrift enthaltenen Gemeinbesitz der christlichen Kirche loslösen. „Das Consectarium, man braucht also in keiner Bibel zu lesen, oder, die Bibel ist nicht zur Regel zu machen, denn man weiß doch alles von dem, der heilig ist, ist impertinent. Der Prediger in und außer uns, der sich nicht auf das Grundbuch bezieht, ist ein Verführer und Betrüger, ein falscher Geist, den man ohne alles Bedenken bannen kann." Maßgebend ist für alle und allein das Evangelium (Röm. 11, 28. 2, 16). „Das vorausgesetzt, dann geht die Salbung an, die giebt einem jeden sein Licht, seine Portion von Einsicht, die ihm selig ist, die exseriert sich auf diesem seligen Grunde. Und auf diesen Grund baut man sein selbst eigenes Systema, denn ein jeder muß sein systema practicum für sich haben, und jeder muß für sich selbst reden können"[25]). Der Christusverkehr setzt den Einzelnen innerhalb der Gemeinde in den Stand, sich auf der Folie des Allgemeingültigen, des Evangeliums, seine christliche Weltanschauung für Lehre und Leben auf- und auszubauen.

3. Mittel und Zweck der Christusgemeinschaft.

Unter psychologischem Gesichtspunkt betrachtet, ist das Mittel, durch welches sich diese stete Beziehung der Gemeine und der Einzelnen zu Christus vollzieht, das der „Imagination". Zinzendorf versteht unter diesem Wort die auf der Grundlage der Erinnerung mit Hilfe der Phantasie vollziehbare Vorstellung des historischen Christus, in Bezug auf welchen also vorausgesetzt wird, daß er noch jetzt als Haupt der Gemeine lebt und wirkt. „Man mag noch so abstrakt und indifferent sein, wie man will, man mag sich so sehr hüten vor allen Bildern und Gleichnissen und Vorstellungen. Man mag sich noch so wichtig sein lassen, daß man nicht viel Phantasieen hat; so muß man sich nun schon beim Wachen und beim Schlafen Imagination von Jesu, seiner Person, von seiner heiligen Menschheit, die, wie sie sich formiert, wahr ist und wahr sein wird, zulegen"[26]). In dieser Regelung des religiösen Vorstellens liegt seiner Auffassung nach nicht nur keine Gefahr der Schwärmerei, sondern dieselbe bietet sogar das Mittel, durch dessen Anwendung die christliche Gemeine

vor einer unfruchtbaren rein metaphysischen Auffassung Christi bewahrt und zum Verständnis der Thatsache angeleitet wird, daß Christus, als der noch jetzt lebendige und wirksame, als solcher nicht in unerreichbaren Höhen zu suchen sei, auf dem Wege der Intuition und Spekulation, sondern vielmehr in der Geschichte, welche er selbst auf Erden durchlebt hat und welche seine Gemeine unter seiner Leitung nach ihm durchlebt. Darum ist auch der Zweck jenes Christusverkehrs keineswegs der, daß die Gemeine und der Einzelne in ihr beständig jene Vorstellungsreihen aus dem Leben Christi für sich wiederholen sollen, etwa in Analogie der römischen Stationsandachten, um dadurch das religiöse Gefühl in angenehmer oder in unangenehmer Weise unausgesetzt zu erregen, ohne daß ein bleibender religiöser Gewinn erzielt würde. Die Ursache, sagt Zinzendorf, warum man in der Gemeine darüber halte, Christus, „den wir sonst wohl kennen, daß er ein unergründliches, unerreichliches Wesen in sich selbst und in seiner göttlichen Unanfänglichkeit ist, pro tempore so natürlich und so menschlich als möglich ist, vor unser Herz zu stellen", sei die: Es müsse Leute geben, die so reden, „als wenn Christus vor ihren Augen da wäre", damit überhaupt wieder Verständnis für die wirksame Gegenwart Christi in der Geschichte der christlichen Gemeine geweckt werde. Da liege auch der Grund, warum man einmal Christus ausdrücklich und öffentlich als den „gegenwärtigen Ältesten unserer Gemeine", als „das Haupt ihrer Diener", ausgerufen habe. „Wenn nun einer sagt, ei, das weiß ich so, daß er das Haupt ist, wie kommt's denn, daß sich so viele Leute darüber skandalisiert haben, daß wir ihn zu unserm Ältesten ausgerufen haben? Ist's etwa, weil's nicht so abstrakt klingt, Ältester als Haupt? Ist's etwa darum, weil man sich von einem Haupte 100 Konzepte machen kann, 100 Wahrscheinlichkeiten, die nichts heißen, und von einem geistlichen Leibe so allerhand transcendentale Ideeen und Luftschlösser machen kann, da nichts dahinter ist? Sollen wir nur lauter solche metaphysische Grillen fangen? Soll der Heiland sein Tage nicht *σωματικῶς* unter uns bekannt werden? Soll die Welt nie desabusiert werden von ihren zweierlei Manieren zu glauben? Soll's nicht einmal dahin kommen, daß man so gewiß an den Heiland und seine Ämter glaubt ..... als man von einem andern Menschen, der von uns verreiset und gerade an dem Ort nicht sichtbar ist, doch sagt: Das ist ein Bischof" u. s. w.[27]). Das ist also der Zweck dieser energischen Vergegenwärtigung des historischen Christus, daß die religiöse Betrachtung sich nicht in einer

mystischen Anschauung des übergeschichtlichen Christus verläuft oder über der phantastischen Reproduktion der Leidensstadien in wechselnden Gefühlen verschwimmt, sondern daß sie diesen geschichtlichen Erlöser als im Leben der gegenwärtigen Christenheit thatsächlich wirksam erfaßt. Zinzendorf glaubt überhaupt, das Wesen der christlichen Frömmigkeit im Unterschied von einer allgemein-religiösen dahin bestimmen zu können, daß dieselbe auf solcher Vergegenwärtigung Christi und Gottes in Christo beruht. „Bruder" unter christlichem Gesichtspunkt ist ihm derjenige, welcher „von andern Menschen, die ein Gefühl von Gott, ideas innatas, haben (Röm. 1, 19), darin unterschieden ist, daß er seinen Gott im Geist sieht"[28]. Dieser Gesichtspunkt leitet ihn dazu an, den Blick der Gläubigen namentlich auf die Leidensgestalt Christi zu lenken. Sie ist schlechterdings nur menschlich und geschichtlich. „Da ist nichts Unmenschliches, nichts Unnatürliches, nichts Transcendentales." Es handelt sich nur um einen Menschen, der um fremder Schuld willen Leiden aussteht, „und zwar unter menschlicher Empfindung; das kann man sich vorstellen, davon läßt sich ein Begriff kriegen"[29]. Ferner liegt gerade in der Leidensgestalt Christi der Beweis dafür vor, daß er noch fortlebt als derselbe Erlöser, welcher er geschichtlich war. Die Gläubigen sollen daher mit der „Martergestalt" in geistigen Verkehr treten; „wenn er der ewige Gott geblieben wäre, er wäre darum immer der Liebenswürdige, das höchste Gut, aber in dieser Ökonomie will er in keinem andern Bild bekannt und der Seele heilsam sein als gekreuzigt und in der Gestalt, wie er sich den Seinen noch zuletzt vor seinem Hingang gezeigt. Seine Martergestalt war's, darin er sich seinen Aposteln bis auf die Letzte zeigte und den Thomas gar in die Wunden fühlen ließ. Mit der Wunde, woran er gestorben, hat er bewiesen, daß er nun lebte"[30]. Darum hat man sich Christus in dieser Gestalt täglich zu vergegenwärtigen, um ihn als den noch jetzt wirksamen und lebendigen zu begreifen. In diesem Gedankenzusammenhang wird auch klar, wie Zinzendorf verstanden sein will, wenn er die Religionsgenossenschaft, welche sich um ihn zusammengeschlossen hatte, in nahe Beziehung zur Urkirche bringt. Er wünscht keineswegs eine Nachahmung der apostolischen Institutionen, sondern ein ähnliches Angeschlossensein an die Person Christi wie dasjenige, welches den biblischen Berichten zufolge vor und nach dem Tode des Herrn geschichtlich stattfand. „Unsere ganze Ambition geht nur dahin, das allererste Kirchlein wieder zu werden." Die Behauptung, als wollten wir die apostolische

Kirche in sensu vulgari sein, ist falsch. „Wir wollen die apostolische Zucht und Ordnung und Einrichtung und Bann nicht wieder einführen; altri tempi, altri curi; es waren andere Zeiten und andere Arten zu procedieren, die nicht auf uns passen.“ Die Ökonomie dagegen will er gern wieder haben, welche sich zugleich mit dem Sterben Christi entfaltete. Die Kirche der 40 Tage wünscht er zurück[31]. Es ist deutlich erkennbar, wie Zinzendorf von dieser Auffassung des Christusverkehrs aus, welche zur vollen Wertschätzung des geschichtlichen Erlösers verhelfen soll, zu einer ans Sinnliche streifenden Verehrung der Leidensgestalt Christi gelangte. Er übertreibt die an sich wertvolle Tendenz. Es ist ein korrekter Ausdruck seiner Grundanschauung, wenn er den religiösen Glauben bestimmt als ein „medium zwischen der Phantasie und der Evidenz, das man nicht Evidenz heißen kann, sonst könnten wir nicht die Treue dabei üben, die uns so selig macht: es ist aber auch viel mehr als Phantasie, denn es ist zu wahr, zu reell, es ist für den Geist zu palpabel, es ist zu viel Wirklichkeit darinnen“. Es wird aber eine Übertreibung dieses Gedankens angedeutet, wenn er fortfährt: „Der inwendige Mensch siehet, der greift, der wühlt in der heiligen Seite mit seinen Händen und hat doch die ..... prärogatio, daß es geglaubt ist“[32]. An diesem Punkte konnte jene Mystik Einfluß auf ihn gewinnen, welche wohl scheinbar an dem geschichtlichen Christus festhält, und zwar speciell an Christus als dem Leidenden und Gekreuzigten, aber gerade den eigentümlichen und entscheidenden Wert dieser Christusgestalt, welcher in der Befreiung der Menschen von Sünde, Schuld und Übel liegt, übersieht oder umdeutet; der Eindruck des ethischen Ernstes, welchen die Anschauung des Gekreuzigten hervorbringt, geht dann verloren. Mit einer auf das empirisch Geschichtliche gerichteten Frömmigkeit kann sich in diesem Falle leicht ein tändelndes Spiel mit den Wunden des Heilands verbinden. Wir werden später nachweisen, aus welchem Grunde und in wie weit Zinzendorf derartigen Einflüssen unterlegen ist. Aus seiner originalen Grundanschauung als solcher ergeben sich dieselben nicht ohne weiteres. Darum hat er auch in der Zeit der Gefahr stets im Prinzip an dem idealen Christusverkehr in seinem Sinne festgehalten, und denselben von den Genossen gefordert. Er betont mit großer Schärfe, daß jene Verirrungen sachlich nichts mit seinem religiösen Standpunkt zu thun haben. Im Jahre 1759 behauptet er, daß kein Volk abstrakter denke als die „Brüder“, wenn sie auch die Gefühligkeit im Vortrage weit trieben. „Das fleischliche Fühlen und Imaginieren

und alle Arten von raptures sind ohne Zweifel ex providentia Dei toto coelo von uns removiert. Wir hören, betrachten, fühlen, lieben, aber durch den Geist und das Leben, das in der Sache liegt. Man hört fast nie etwas von raptibus, Träumen, Einbildungen, Erscheinungen bei uns. Seine Worte sind uns Sache und Geist"[33]).

Unter Festhaltung des ihm eigentümlichen Gesichtspunktes weist er in ruhiger Auseinandersetzung nach, daß es sich hinsichtlich der Christusgemeinschaft in keiner Weise um ein irgend wie sinnlich bestimmtes Verhältnis handele, sondern lediglich um rein geistige oder Gemütsbeziehungen, welche durch jenes Mittel der Imagination hergestellt werden. Man müsse festsetzen, sagt er, nicht nur, daß ein Gott sei, sondern daß Gott Mensch geworden sei, daß er infolge davon „in allem, was das Gemüt angeht, nicht in die Klasse der Abwesenden gerechnet sein will". Er ist allerdings in größerem Maße abwesend als etwa ein Freund in Amerika oder Ceylon, denn von dem ist zu erwarten, daß man ihn nach einiger Zeit leiblich wieder sehen wird. Von Christus ist das für die Zeit nicht zu erwarten. „Ich habe Ursache, solche Ideeen für suspekt zu halten, wenn ich mir seine leibliche Gegenwart in dieser Zeit vor diesen meinen Augen vorstellen wollte, denn wir sind vom Sehen ganz ab und an das Glauben gewiesen. Hingegen was seinen Intercourse mit unserem Gemüt betrifft, da ist mein nächster Nachbar mir nie so nah, als der Heiland meinem Herzen und Gemüt ist"[34]). Zu der Predigt: Sehet welch ein Mensch! gehört als Responsum: Das erkennt meine Seele wohl. „Das leibliche Sehen thut gar nichts dazu, sondern daß die Seele auf die Sache gebracht und von dergleichen Gedanken voll wird"[35]). Nicht im Sinnlichen, sondern im Wirklichen des Verkehrs liegt das Entscheidende.

Das gewünschte Beziehungsverhältnis ist ein sehr enges. Die Nähe der Person Christi „hat gar keine Einschränkung; es ist nichts, das uns von der allernächsten Nähe nur ein Haar breit separieren kann, weder das Wort Gottes, noch das Raisonnement".

4. Christusgemeinschaft und Schrift.

Die oben wiedergegebene Beziehung auf das „Wort" könnte die Frage erwecken, ob Zinzendorf in der Weise der Mystiker einen unmittelbaren Verkehr mit Christus anstrebt, welcher, über die Instanzen der geschichtlichen Offenbarung sich hinwegsetzend,

eine direkte Anschauung und Erfassung des transcendenten Christus sucht. Indessen gerade diesem Unternehmen tritt er im Verlauf der weiteren Gedankenentwickelung entgegen.

Das Wort Gottes darf allerdings den Gläubigen nicht trennen von Christo, d. h. es darf sich nicht als ein für sich selbständiges Moment in der Weise zwischen beide stellen, daß ein von einander Geschiedensein eintritt. Die einzige Aufgabe des Wortes ist vielmehr diejenige, die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus zu vermitteln und zu regeln. Das Wort ist nicht Zweck an sich, sondern nur das notwendige und schlechthin unentbehrliche Mittel zum Zweck der Christusgemeinschaft, dem zu gleicher Zeit die Bedeutung eines Maßstabes zukommt, an welchem der Gläubige im einzelnen Falle den vorhandenen Grad der Wahrheit jener Gemeinschaft messen kann.

Christus hat „eine Regel gegeben, danach wir die Umstände abmessen können, die wir in dem nahen Umgang mit ihm gewahr werden, damit sich nicht durch unsere Schuld eine fremde Gestalt, eine gewisse suspekte Geistlichkeit in das entretien unserer Seele mit ihm meliere". Davor hat Christus selbst gewarnt. Er hat „uns einen Probierstein gegeben, daran wir die Originalität der Dinge, die uns vorkommen, streichen können, ob sie von ihm komme oder ob wir uns noch drüber besinnen müssen". Diesen Probierstein, dieses unfehlbare Kennzeichen bietet das Wort. „Wenn wir das Wort nicht hätten, so müßten wir die Materien, die wir im Umgang mit unserem Herrn und unter einander verhandeln, und die decisiones, die wir auf unsere Fragen kriegen müssen, mit einer gewissen Furchtsamkeit annehmen, daß sich nicht etwa ein falscher Lichtsengel dahinter stelle, und wir durch einen unrechten tubum geantwortet kriegen". Daher ist ihm das Wort ein „Codex incomparabilis", an dem wir die Gedanken, welche sich uns aus dem Christusverkehr ergeben, „nachschlagen, probieren und ihre Gründlichkeit abnehmen können". „Wenn uns was verdächtig werden will, wenn sich eine Inklination, der wir nicht trauen dürfen, von unserer Seite, in die und jene Idee meliert, so können wir gleich aus dem Buche sehen, ob wir gottgemäß denken, und hernach unseres Heilandes principiis und Maximen inhärieren". Der Verkehr mit Christus und der Verkehr mit dem Wort — beides muß stets zusammen dasein. Der erste ist ohne den letzteren gar nicht möglich.

Daraus ergiebt sich für Zinzendorfs Urteil der entscheidende Satz: „Es liegt also unserer Gemeine an dem Wort Gottes alles;

wenn der Respekt vor dem Wort bei uns abnähme, wenn das Nachsuchen in dem Wort unserm stündlichen Umgang mit dem Heiland nicht immer zur Unterlage diente, so wären wir ungewiß und unsicher in seiner Sache, so hätten wir unsere köstlichste Gnade gering geschätzt und verloren."

Die positive Kehrseite der Betrachtung liegt in dem Gedanken, der specifische Wert des Worts liege darin, daß dasselbe die Person Christi enthält und darbietet. Darum soll der Gläubige nicht beim bloßen Worte als solchem stehen bleiben; er hat vielmehr die Aufgabe, zum Kern desselben, zur Person des Heilands selbst hindurchzudringen.

Daß das Wort „der wahren nahen Konnexion mit ihm in den Weg treten" könne, sagt Christus, nach Zinzendorfs Ansicht, selbst (Joh. 5, 39. 40). Er setze in seiner Rede voraus, „daß der Gebrauch des Worts und das fleißige Studium in der Schrift dem Umgang mit ihm gewissermaßen in den Weg treten und ihn aufhalten kann, und davor warnt er, denn Er bleibt doch allemal die Hauptsache, der Sprecher ist über das Wort und niemals gegen sein eigenes Wort".

Der Schluß der ganzen Gedankenreihe enthält die den Hauptinhalt derselben korrekt zusammenfassende Bestimmung: „Die Kombination des Wortes und der personellen Konnexion mit ihm macht die praxin bei der Gemeine aus"[34]).

5. „Brüdergemeine" und Gesamtgemeine im Verhältnis zur Christusgemeinschaft.

Der letzte Satz beweist zugleich, daß Zinzendorf den in Rede stehenden Christusverkehr zunächst als eine wesentliche Eigentümlichkeit derjenigen christlichen Gemeinschaft ansieht, welche sich speciell durch seine Thätigkeit gebildet und von ihm diese Art der Frömmigkeit übernommen hatte. „Wir müssen", sagt er, „mit dem Heiland in Person bekannt werden, sonst ist alle Theologie nichts. Darin besteht die Brüderreligion"[36]). Wer mit dem Heiland nicht umgehen wolle wie die Apostel, der müsse sich nicht mit den „Brüdern" einlassen[37]). Hier liegt also der entscheidende Punkt. „Wenn ich sagen soll", erklärt Zinzendorf, „welches die eigentliche nota characteristica und diacritica ist, dabei man die Ökonomie, der ich diene, von andern Ökonomieen unterscheiden kann, so ist's das attachement an des Heilands Person"[38]). Zinzendorf ist sogar geneigt, den

Gedanken „von der persönlichen Konnexion mit dem Heiland" als das Ferment anzusehen, das die mährische Emigrantengemeine zu Herrnhut am 13. Aug. 1727 innerlich zusammenfügte[39]. Doch hält er keineswegs dafür, daß diese Art der christlichen Frömmigkeit eine an sich partikulare sei. Es handelt sich vielmehr um die Urform des christlichen Glaubens überhaupt, so wie derselbe im Kreise der ersten Christen, der Jünger des Herrn selbst, entstand. „Der Umgang mit dem Heilande ist der Charakter der Jüngerschaft." Möglichst viele, wünscht er, sollen Jünger werden. „Dann haben wir wohl ziemlich alles beisammen, und brauchen keine anderen Modelle mehr"[40]. Da also auf dem Wege des persönlichen Anschlusses des Einzelnen an Christus die christliche Kirche anfänglich entstanden ist, und zwar allein auf diesem Wege, so kommt der in Rede stehenden Christusgemeinschaft eine Bedeutung zu, welche, weit über den engen Kreis der jetzt vorhandenen „Brüdergemeine" hinausragend, die ganze christliche Kirche als solche betrifft. Überall, wo christliche Kirchengemeinschaft bestehen will, muß das ursprüngliche grundlegende Element des persönlichen Anschlusses an Christus vorhanden sein. „Was ist denn die Hauptsumme alles Evangelii, wonach man vor allen Dingen zu fragen und alle Gemeinschaft im Geistlichen darauf zu gründen hat? Das nenne ich, nach meiner Art mich auszudrücken, die persönliche Konnexion mit dem Heiland." Man pflege in unsern Glaubensbekenntnissen, fährt Zinzendorf fort, nicht nur Wir zu sagen, sondern auch Ich; Ich glaube u. s. w. An diesem Wörtchen sei sehr viel gelegen, denn „die personelle Applikation der göttlichen Wahrheiten ist unstreitig die Hauptsache". Die Gemeinschaft der ganzen Christenheit auf Erden sei darauf gegründet, „daß eine jede dazugehörige Seele wisse, an wen sie glaubt. Aus dieser persönlichen Erfahrung wird billig hernach erst Communio, die Gemeinschaft der Heiligen". Davon habe Christus den Anfang selbst gemacht und sodann die Einzelnen nach einander hinzugezogen; er habe also die Gemeine mit seiner eigenen Person angefangen, darum werde er auch „der Anfänger der Glaubensökonomie" genannt; an ihn haben sich im weiteren Verlauf die Hunderte und Tausende angeschlossen, bis auf die Jetztzeit. Legt man diesen Anfangsverhältnissen den Wert des allgemein gültigen Maßstabs bei, so ergiebt sich, daß die christliche Gemeinschaft nur insoweit eine „solide" ist, als die Einzelnen an dem überlieferten Gemeingut derselben durch persönlichen Anschluß an Christus wirklich Anteil genommen haben. „Ich will Gemeinschaft haben, so muß ich einen Schatz haben, eine

Aktie in der Societät, zu der ich gehören will. Und wo kann man das besser suchen als unmittelbar bei Ihm"[41].

Die christliche Gemeine ist also nach Zinzendorfs Auffassung geschichtlich in der Weise entstanden, daß sich an den zunächst einzeln dastehenden Erlöser andere auf Grund des persönlichen Eindrucks, welchen sie von ihm empfingen, zur Lebensgemeinschaft mit ihm zusammenschlossen. Hier liegt darum das religiöse Grundverhältnis im Christentum vor, von dessen Fortbestand daher auch derjenige der christlichen Kirche überhaupt abhängig ist. Wie jede menschliche Gemeinschaft kann sie sich nur so lange erhalten, als ihre geschichtlich gegebene Grundlage fest besteht. Zudem ist auch die praktisch vollzogene Christusgemeinschaft das einzige nie versagende Schutz- und Trutzmittel, durch dessen Anwendung sich die Kirche im Kampf gegen eine christentumsfeindliche Vernunft halten kann, in welchem theoretische Argumente sich als machtlos erweisen. Während daher Zinzendorf die ihm und seinen Brüdern eigentümliche Form des „Umgangs mit dem Heilande" keineswegs von allen unbedingt fordert — uns ist wenigstens kein Ausspruch der Art begegnet —, betrachtet er die Sache, den persönlichen Anschluß an Christus als eine Conditio sine qua non aller Kirchengemeinschaften. „Wo die [persönliche Konnexion mit Christus] nicht zum Grunde der Religion liegt, so stehet keine einige Religion auf ihren Füßen, sondern es wird sich allemal etwas Plausibleres dagegen zeigen, und werden sich argumenta finden, die des einen seine vermeinten Gründe wackeln machen; und wenn einer denkt, ich habe den und jenen nieder gelegt, so kommt ein dritter und legt ihn wieder nieder. Das ist das fatum aller Religionen und Sekten, nicht nur in der ganzen übrigen Welt, sondern auch in der Christenheit." Die einzige Religion, gegen welche keine Argumente und Zerstörungsmittel aufzutreiben sind, ist die „Herz-Religion". Zu dieser Religion gehören nur zwei, Gott und die menschliche Kreatur, und zwar Gott in der Person Christi, „die allein Unsterblichkeit hat, die aber an ihrem auferstandenen Leibe die Marquen noch zeigt, daß sie einmal in Gestalt des sündlichen Fleisches gewandelt und daher noch immer ihre Lust hat bei den Menschenkindern". Diese Religion, welche zwischen Gott in Christo und der einzelnen Menschenseele besteht, ist, die allerälteste Religion, weil älter als Petri Stuhl zu Rom, darum kommt ihr auch die Bedeutung zu, bleibende Grundlage alles Christentums zu sein[42]. Zinzendorf ist in dem Maße von der Wahrheit dieser

seiner alles beherrschenden Grundanschauung überzeugt, daß er die bestimmte Hoffnung hegt, dieselbe werde sich in der Gegenwart allgemein durchsetzen. Die „Aufrichtung einer wahren Partikular-Konnexion zwischen dem Heiland und den Herzen“ nennt er „das große Privilegium unserer Zeit“[43]. Wenn die christlichen Zeitgenossen von diesem Vorrecht Gebrauch machten, so würde dadurch ein hochbedeutsames Moment zu voller Anerkennung gelangen, das an sich schon mit dem Christentum selbst von vornherein gesetzt, sich auch in der geschichtlichen Entwickelung desselben stets geltend gemacht hat. Frage man, wie es doch komme, „daß seit 1700 Jahren so viel vom Herzen geredet wird, und daß auch die Leute in den irrigen Religionen, die den rechten Punkt nicht treffen, es fast alle auf den nahen Umgang mit Gott setzen, da es doch das jüdische Volk, das Volk der Gnadenwahl, dessen König er war, immer auf die Entfernung gesetzt (rede du mit Gott ꝛc. 2. Mos. 20, 19), fragt man, sage ich, woher die große Veränderung und die nunmehrige Disposition des menschlichen Gemüts kommt, sich Gott zu nahen, so ist die Antwort, eben daher, wo es der Heiland drein gesetzt hat: Joh. 12, 32“[44]).

Die persönliche Beziehung zu Christus ist es also, welche die Verwirklichung des christlichen Grundgedankens, daß Gott dem Frommen nahe sei, ermöglicht. Das Urbedürfnis der menschlichen Seele, sich inmitten der Lebensbeziehungen nach außen auf sich selbst zurückzuziehen, um in dieser Lage die Nähe Gottes zu erfahren, wird allein erfüllt in der Gemeinschaft der Menschenseele mit dem Christus, in dem sich Gott geschichtlich offenbart hat. In einer seiner letzten Reden erklärt der Graf von Zinzendorf seinen Berthelsdorfer Unterthanen, alles, was er ihnen gesagt habe und noch sagen werde, geschehe in keiner andern Absicht, als daß er sie gern mit der Person Christi selbst bekannt machen wolle. „Denn um ihn herum hört alles auf, alle Umstände, Geschlecht, Stand, äußere Situation, Gemüthsbeschaffenheit, Gutes und Böses ganz auf. Da ist man eben Menschenseele und Er ist der Menschenfreund“[45]).

6. Schluß.

Die alleinige bleibende Grundlage des Christentums, welche in der christlichen Gemeine ursprünglich durch Christus selbst veranlagt ist, von dieser fortdauernd erhalten und vom Einzelnen in ihrer Mitte stets neu erlebt wird, ist die persönliche Gemeinschaft

mit dem historischen Christus. Diese, „die Konnexion mit dem Heilande", die im Gefühl gehegt, dadurch einen ethischen Charakter erhält, daß alle Beweggründe und Zwecke des persönlichen Lebens auf ihn als den Heiland bezogen werden, muß daher als Gemeingut aller überzeugten Christen betrachtet werden. Die Form, in welcher dieselbe bei Zinzendorf selbst zur Darstellung kommt, ist die des Christusverkehrs oder des „Umgangs mit dem Heilande". In seiner Jugend sich bildend erhält sie sich das ganze Leben hindurch und teilt sich auf seine Anregung hin den meisten seiner Glaubensgenossen im engeren Sinne des Wortes mit, ohne daß er sie je als notwendig für den Christen als solchen bezeichnet hätte. Jener Umgang besteht in der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Lebens Christi, welche stets im Bunde mit der Glaubensüberzeugung auftritt, daß der geschichtliche Erlöser noch jetzt lebt und als wirkliches Haupt seiner Gemeinde in ihr selbst, sowie in den einzelnen Gläubigen innerhalb ihres Kreises fortwirkt. Dieser Verkehr gestaltet sich in praxi leicht als gebetsförmige Meditation, welche den „Heiland" zum Gegenstand hat. Zweck ist, den Gläubigen die Grunderkenntnis zu übermitteln und zu erhalten, daß der Christus, in welchem ihr Heil beruht, nicht sowohl eine abstrakte und transcendente, sondern eine geschichtlich fortlebende wirkliche Größe ist. Der in der Christusgemeinschaft Stehende, und nur dieser, kann die Gewißheit haben, daß der christlich-religiöse Grundgedanke der Nähe Gottes und der Verkehrsgemeinschaft mit ihm für sein inneres Leben zur thatsächlichen Wahrheit wird. Was im Grunde jede Naturreligion fordert, wird hier und hier allein wirklich erlebt.

Während für Zinzendorfs Urteil die Christusgemeinschaft absolute Bedeutung für alle hat, schreibt er dem Christusverkehr offenbar nur relative Bedeutung für einen bestimmten Kreis zu. Es sei bemerkt, daß dieser Gedanke in einer Zeit, in welcher von philosophischer und von mystischer Seite her das historische Bild Christi ins Abstrakte und Allgemeingöttliche hinein verflüchtigt, und dadurch seines specifischen Wertes beraubt wurde, von unmeßbarer Bedeutung war. Das Gemüt des auf diese Weise Gläubigen gewöhnte sich daran, mit allen seinen religiösen Beziehungen am Christus der Geschichte zu haften. In den Kreisen, in welchen man solchen Verkehr mit Christus übte, ist in der That die Wertschätzung des geschichtlichen Heilandes nie über dem löblichen Eifer um das Allgemeinvernünftige verloren gegangen.

II. Die Erkenntnis Gottes aus der Person Christi.

1. Persönliches. Die religiöse Krisis und die Frucht derselben.

Die ersten Regungen des religiösen Lebens in Zinzendorf bestanden darin, daß er schon als Kind in ein lebendiges Wechselverhältnis zum leidenden Christus trat. Eigentümlich mußte sich dasselbe gestalten. Der Vater des jungen Grafen hegte diese Verehrung der „Marterperson des Heilandes“ als erwachsener Mann. Er war vielfach leidend; er trug den Keim einer zerstörenden Krankheit in seiner Brust, welche ihm die gewisse Aussicht auf einen frühen Tod eröffnete. Wenn er den gekreuzigten Christus anschaute, geschah es zu dem Zweck, sich wiederholt die Vergebung der Sünde und die Freiheit von der Gewalt irdischen Leidens und Sterbens im Blick auf den Opfertod Christi zu vergegenwärtigen [46]. Bei seinem Kinde konnte das unmöglich der Fall sein. Der Knabe wußte noch nichts von Sünde und hatte demgemäß auch die Übel des Lebens noch nicht als solche empfunden. „Damals“, sagt Zinzendorf mit Beziehung auf das Jahr 1706, „habe ich es nicht gewußt, daß man ein Sünder ist und bleibt, noch deutlich erwogen, daß alle die Leiden um der Sünde willen geschehen [47]. Die besondere Bestimmtheit Christi als des um der Sünde willen Leidenden trat daher für seine Auffassung in den Hintergrund. So konnte sich das der kindlichen Vorstellungsweise entsprechende Bild des „Bruders“ anbieten. Der Gott also, an den er sich mit seiner ganzen Verehrung gebunden weiß, erscheint ihm gleichgestellt. Selbstverständlich bedurfte diese Anschauungsweise einer energischen Um- und Fortbildung. Zudem fehlt jede Beziehung des religiösen Lebens auf Gott in Christo. In diesen Thatsachen findet Zinzendorf selbst die Erklärung des eigentümlichen Umstandes, daß seine religiöse Entwickelung schon im achten Lebensjahre in Konflikte hineingeworfen wurde, die als Erlebnisse eines Kindes kaum denkbar sind. Indessen hat Zinzendorf dieselben zu verschiedenen Zeiten seines Lebens in wesentlich übereinstimmenden Aussagen mit solchem Nachdruck bezeugt, daß man kein Recht hat, an der Wahrheit seiner Darstellung zu zweifeln, so lange man überhaupt an dem Wert seiner Selbstzeugnisse fest hält. Der innere Prozeß hat jedenfalls in früher Jugend begonnen. Erst später konnte er selbstverständlich mit Klarheit über denselben reflektieren. Von dem so gewonnenen Resultat

aus hat er Licht in die Vorgänge hineingebracht, durch welche hindurch sich einst die anhebende Selbständigkeit der Person in ihm zu bilden begann. Er wurde zum Exegeten der Anfänge seines eigenen persönlichen Werdens, indem er mit selbstbiographischer Schilderung auf die Zeit zurückging, in welcher sich das ihm eigentümliche sittlichreligiöse Bewußtsein konstituierte. Der Historiker wird über Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit jener Selbstzeugnisse zu entscheiden haben, indem er sich über das Maß von Aufrichtigkeit, das ihnen innewohnt, klar wird, und zu gleicher Zeit zu einem Urteil darüber gelangt, ob dieselben den Entwickelungsprozeß, welchen sie klarstellen wollen, so darlegen, daß die eigentümliche geistige Art der Persönlichkeit, um welche es sich handelt, in der That genetisch erklärt wird.

Zinzendorf erzählt, man habe ihm von Jugend auf gesagt, daß der Herr Jesus sein Heiland sei, und daß man ihm nachfolgen müsse, nicht sowohl der künftigen Seligkeit als der Dankbarkeit, der Liebe wegen, die Er für uns gehabt. Man habe aber vergessen, ihm gründlich beizubringen, „daß ein Gott ist". Infolge davon seien die „dem allerfertigsten Atheisten vorkommenden Zweifel bereits mit dem 7. und 8. Jahre eingedrungen". Es habe sich um „die Materie von Gott und Natur" gehandelt, das heißt, um die Frage, ob ein von der Natur gesonderter Gott zu setzen sei, von deren Beantwortung natürlich auch die Beurteilung Christi abhing [48]. Diese Gedanken, welche den 8jährigen Knaben erfaßten, erschienen ihm als „stupendeste Anfechtungen". Sie kommen aus dem eigenen Geistesleben, ohne von außen her erregt zu werden; als eine wohlgeordnete, scheinbar unüberwindliche Phalanx steigen sie auf. Er war im großmütterlichen Hause „vor allen gefährlichen Büchern und Diskursen genugsam gesichert", aber doch, schreibt er, „waren die argumenta atheistica in meinem Kopf alle aufs beste arrangiert. Ich hatte unüberwindliche Skrupel und kann wohl sagen, daß, was ich hernach von den allerfeindseligsten und hämischsten Argumenten [circa] existentiam [Dei] vorbringen hörte, mir keine Satisfaktion bot, weil noch keiner mein Argument berührt, welches aber auch noch niemand widerlegt hatte, ungeachtet ich in den stärksten Schriften mich danach umgesehen" [49]. Das Argument, von dem wir leider nichts Näheres erfahren, war also ein ihm eigentümliches, weil es sich offenbar aus der besonderen religiösen Stimmung, in welcher er sich befand, ergab. In einem andern Bericht erzählt er, er sei als achtjähriger Knabe eines Abends durch ein altes

Lied, das seine Großmutter gesungen, in ein tiefes Nachdenken gekommen, „darüber ich die Nacht ohne Schlaf lag, und dieses ging so weit, daß mir auf die Letzt Hören und Sehen verging. Die raffiniertesten Ideeen der Atheisten entspannen sich von selbst in meinem Gemüt, und ich ward dadurch so angegriffen und so tief hineingebracht, daß alles, was ich seitdem gehört und gelesen, mir sehr seicht und unzulänglich geschienen und die geringste weitere Impression nicht gemacht“ [50]). Indessen erwiesen sich diese skeptischen Gedanken als rein theoretisch geartete, indem sie den vorhandenen Bestand des religiösen Gemütslebens nicht untergruben, sondern im Gegenteil festigten und bereicherten. „So stark nun der Skepticismus in dieser zarten Kindheit mit meinen Gedanken rang, soweit blieb er mir vom Herzen, welches voll Liebe zu Jesu war. Ich negligierte allen Zweifel circa existentiam patris, weil mir wohl unter den Blumen ein filius aut . . . . : . . . bekannt war, nach Menschenerfindung, aber in der Gottheit nicht glaublich schien. Denn daß der Sohn Gottes mein Herr sei, das wußte ich, so gewiß ich meine fünf Finger wußte“ [51]). Die Glaubensbeziehung auf Christus bleibt also vollständig intakt. Dieser Umstand ist es, welcher das religiöse Leben des Bedrängten überhaupt gegen den Skepticismus verwahrt. Noch eingehender schildert Zinzendorf die in seinem geistigen Leben eingetretene Zweiteilung. „Weil aber mein Herz am Heiland hing, und ich ihm mit einer empfindlichen Aufrichtigkeit zugethan war, auch vielmals dachte, wenn's möglich wäre, daß ein anderer, als er, Gott sein oder werden könnte, so wollte ich lieber mit dem Heiland verdammt sein, als selig mit einem andern Gott, so hatten die seit dem immer wiederkommenden Spekulationen und Vernunftsschlüsse keine andere Gewalt bei mir, als mich zu ängstigen und mir den Schlaf zu verderben, auf mein Herz aber nicht den geringsten Affekt. Was ich glaubte, das wollte ich, was ich dachte, war mir odiös, und ich faßte damals gleich den festen Entschluß, den Verstand in menschlichen Dingen so weit zu brauchen, als er langte, und mir ihn so weit ausklären und schärfen zu lassen, als es nur immer damit könnte getrieben werden, im Geistlichen aber bei der im Herzen gefaßten Wahrheit und in specie an der Kreuz- und Bluttheologie des Lammes Gottes so einfältig zu bleiben, daß ich sie könnte zum Grunde aller andern legen, und was ich nicht aus ihr deduzieren könnte, gleich wegzuwerfen. Und das ist mir so geblieben bis auf diesen Tag“ [52]).

Nicht von außen her angeregt durch Lektüre oder Gespräch

sondern rein von innen heraus, bedingt durch die einseitige Christusverehrung des Knaben entstehen religiöse Zweifel, welche ihrerseits ebenso energisch auftreten, als die Gemütsbeziehung zu Christus andrerseits sich fortdauernd erhält. Die Zweifelfragen beziehen sich auf die Existenz eines von der Natur gesonderten Gottes überhaupt. Im 8. Jahr beginnt dieser Zustand sich zu entwickeln, um die darauf folgenden Lebensjahre zu beherrschen — denn jene „Spekulationen und Vernunftschlüsse" kommen „immer wieder", bis endlich unter dem frischen Eindruck dieser sich wiederholenden inneren Kämpfe ein klärender „Entschluß" gefaßt wird, welcher durch das Eigenartige der innern Lage bedingt ist. Der Verstand bietet alle Mittel auf, um das Dasein Gottes zu negieren, das „Herz", der religiöse Faktor des geistigen Lebens, hält unbedingt am Glauben an den historischen Christus als Sohn Gottes, der der Herr ist, fest. Von diesem Glauben aus ergiebt sich der zwingende Schluß auf die existentia patris.

Im Knaben vollzieht sich offenbar eine jedenfalls noch in den Anfang des Jünglingsalters hineinreichende Krisis. Die positive Frucht derselben besteht in einer frühzeitig anhebenden, in einzelnen Intervallen sich vollziehenden Selbstunterscheidung, in welcher zu gleicher Zeit die Grundlagen für die eigentümliche Auswickelung des geistigen Lebens gewonnen werden. Das im Knaben erwachende kritisch reflektierende Denken negiert das Dasein Gottes, das religiöse Gefühl bleibt von dieser Tendenz, welche es als eine störende empfindet, unbeeinflußt, hält vielmehr unbedingt fest an der Wertschätzung Christi, und stellt von da aus die existentia Dei für sich fest. Gelöst wird der Konflikt durch eine bewußte Willensentscheidung. Der Knabe will sein Denken mit der ihm eigenen kritischen und spekulativen Tendenz sich ausbilden lassen, und ihm alle Gebiete des irdischen Lebens als Versuchsfelder willig anheim geben; für den religiösen Glauben indessen und das ihm zugehörige Erkennen soll ausschließlich der historische Christus, der Heiland, das „Lamm Gottes"[53]) maßgebend sein. Was sich aus ihm nicht deducieren läßt, ist zu verwerfen. Dadurch soll auch dem umfassendsten Ausbau des Verstandes gegenüber der religiöse Besitz festgestellt werden, welcher nun allerdings aus einem bloß angeerbten ein selbsterworbener, bewußt angeeigneter geworden ist. Daß dieses Resultat nicht in den Kindheitsjahren, sondern erst später gewonnen worden sein kann, ist wohl klar.

Das Besondere der jetzt festgestellten Selbstbeurteilung Zinzen-

dorfs liegt darin, daß streng geschieden wird zwischen der Denkthätigkeit als solcher, dem rein theoretischen Verhalten, dessen Ausbildung keine Grenzen gezogen werden sollen, und dem religiösen Glauben sowie der auf ihm ruhenden Gotteserkenntnis, welche an die autoritative Thatsache des historischen Christus gebunden ist. Auch auf diesem Gebiet handelt es sich also um ein Denken und Erkennen — vom Sohne wurde auf die existentia patris geschlossen —, das jedoch von vornherein durch religiöse Beziehung auf die Person Christi bedingt ist. Einen zweifachen Erwerb schuf sich Zinzendorf durch diese Auffassung seines geistigen Lebens. Einerseits bleibt der religiöse Glaube auf seinen eigentümlichen Grundlagen allen rein theoretischen Vorgängen gegenüber sicher gestellt. Zinzendorf wird „in einer Zeit von 20 Jahren durch alle Raisonnements so hindurchgeführt, daß ihm die allerfeinsten Sätze des Unglaubens nur um deswillen unerheblich vorkommen, weil er auf einem jeden ebensovieles zum Behuf der Existenz [Gottes] zu replicieren gefunden"[54]. Die rein theoretische Argumentation macht keinen tiefergreifenden Eindruck mehr auf ihn; es handelt sich um den fruchtlosen Wechsel von Satz und Gegensatz.

Andererseits wird sich Zinzendorf auch darüber vollständig klar, daß sein religiöser Besitz keineswegs nur Sache mehr oder weniger starker Gefühle ist, daß er denselben nicht etwa ausschließlich oder vorzugsweise Phantasievorgängen zu verdanken habe, sondern daß derselbe vielmehr als ein ganz gesicherter erst dastand, nachdem er unter heftigem Kampf durch strenge mit Willensentscheidungen verbundene Denkarbeit hindurch gleichsam aufs neue gewonnen worden war, einer Denkarbeit, die sich nicht in den schwindelnden Höhen der Spekulation vollzog, sondern ihr Objekt am Christus der Geschichte fand. Er hat daher von diesem Zeitpunkt an im Prinzip stets ein vernunftgemäßes Denken auf religiösem Gebiet gefordert, und der „Imagination" (Phantasie), obwohl er sie als religiöses Organ hochschätzte, ihre Schranken angewiesen. Er behauptet, dieselbe nur soweit angewandt zu haben, „als zu notwendiger Mäßigung und Applikation der abstrakten Gedanken erfordert wird"[55]. Er freut sich in der Erinnerung an jene inneren Kämpfe seiner Jugend, daß „die Liebe Gottes ihm ein fast gleiches Maß der Vernunft und Einbildungskraft verlieh", denn er ist der Ansicht, daß, „wer beide in wagerechter Gleiche hat, sehr geschickt ist zur Führung der Seelen und Verkündigung des Wortes"[56]. Diese Auffassungsweise ermöglichte es ihm, sich vor einseitiger Pflege

der Phantasie auf religiösem Gebiet zu bewahren, so daß er die entscheidenden Punkte innerhalb der christlichen Erkenntnis zum Gegenstand gründlichen Denkens machen konnte. Im höheren Alter stehend sagt Zinzendorf in Bezug auf sich selbst: „Ich für mein Teil habe mein Lebtag abstrahieren müssen und nie in die Phantasie gehen dürfen. Wenn ich ein Lied mit noch so großer Innigkeit und Zärtlichkeit mache, so wird kein Ausdruck drinnen sein, der in der bloßen Imagination begründet wäre" [57]).

Die innere Entwickelung Zinzendorfs, so wie sie in seinen Selbstzeugnissen zur Darstellung kommt, trägt durchaus den Charakter eines in sich selbst notwendig zusammenhängenden Ganzen. Deutlich läßt sich aus dem Verlauf derselben erkennen, wie sich auf Grund der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser die christliche Gotteserkenntnis herausbildete. Inmitten des Zweifelns an der Gottheit hält Zinzendorf an Christus als dem Sohne Gottes und seinem Herrn fest, und gewinnt von da aus diejenige Erkenntnis Gottes, welche für ihn allein maßgebend wird und bleibt. Entsprechend seiner Lebenserfahrung, welche ihn allein in Christo den Gott hat finden lassen, dessen Erkenntnis er suchte, gewinnt er neben dem praktischen Grundsatz von der Christusgemeinschaft den theoretischen von der ausschließlichen Erkenntnis Gottes aus Christo.

Zinzendorf urteilt durchaus richtig, wenn er später (1750) im ergänzenden Anschluß an den oben citierten Bericht, mit Bezug auf jene skeptische Krisis seiner Jugendjahre sagt: „Ich faßte den firmen Entschluß, und habe ihn noch, daß ich entweder ein Atheist sein, oder an Jesum glauben mußte; daß ich den Gott, der sich mir außer Jesu Christo offenbaret und nicht durch Jesum, entweder vor eine Chimäre oder vor den leidigen Teufel halten müsse; daß ich alle Theologie, die in dieser Ökonomie, darinnen ich lebe, nicht von Jesu ins Fleisch kommen, Leiden und Sterben ihren Ursprung hat, vor Stuß halten müsse; daß ich alle christlichen Theologos, die mich binnen 24 Stunden hierunter nicht verstehen können, vor Narren und Blinde halten müsse. Dabei ich bleib, wag Gut und Leib. Mein Thema ist: ohne Christo, ohne Gott in der Welt" [58]).

Es ist in der That der durchweg leitende Gesichtspunkt Zinzendorfs, innerhalb des Christentums lediglich die Person Christi als religiöse Erkenntnisquelle gelten zu lassen. Diese sehr bestimmte und enge Einschränkung und Begrenzung des theoretischen Ausgangspunktes gewährt ihm indessen andererseits einen umfassenden Blick und ein sicheres Urteil bezüglich des Wertes, welchen die unzähligen

Differenzen der Gottesanschauung innerhalb und außerhalb des Christentums haben. Am specifisch christlichen Gottesbegriff, als dem allgemein gültigen, gemessen, erscheinen sie im Grunde alle unerheblich und können nur eine relative Bedeutung beanspruchen, durch welche sich derjenige, der Gott allein in Christo erkennt, nicht fesseln lassen kann. Gott hat sich, schreibt Zinzendorf, jener „empfindlichen Sichtung" in seiner Jugend bedient, damit er später „die kleinen dissensiones der Gottesdienste der Heiden, Türken, Juden, Griechen, Katholiken, Lutheraner, Reformierten und so vieler Nebensekten und Meinungen desto leichter traktierte und geschwinder damit fertig werden könnte"[59]).

2. Die Dichtung. „Allgegenwart". 1725.

Zinzendorf hält im Verlauf seiner Knaben- und Jünglingsjahre an seinem Heilandsglauben fest, und ist bemüht, die Untersuchungen über die Gottheit als solche zunächst aufzugeben, um sie einer späteren reiferen Lebenszeit vorzubehalten. In Bezug auf seine im Freundeskreis (ca. 1710) geübte Gebetsthätigkeit kann er sich nicht besinnen, ob jedesmal die „drei Personen der Gottheit zugleich" der Gegenstand der Anrufung gewesen seien; „ich meine aber wohl, wir hatten immer nur mit dem Herrn Jesu zu thun, und versparten die Untersuchung der großen und tiefen Gottheit, bis wir älter und klüger würden"[60]).

Die reiferen Lebensjahre nötigten ihn in der That, diese „Untersuchung" wieder aufzunehmen, nachdem er mit den theologischen und philosophischen Bestrebungen der Zeitgenossen in innere Berührung getreten war. Die „theologisch betitelten Zänkereien" waren nicht imstande, sein Gemüt einzunehmen; um so mehr Recht glaubte „die philosophische Tiefsinnigkeit" an ihn zu haben. Nachdem er sich daher „an der Vereinigung der Schriftgelehrten müde gehofft", ging er auf die philosophischen Gedankenkreise der Zeitgenossen ein, namentlich soweit diese das Problem der Religion behandelten. Es war der Gedanke „der Universalreligion, so die Erkenntnis über die andern besäße", der ihm begegnete. Es handelt sich offenbar um die schon von Bodinus und Herbert v. Cherbury aufgestellte Forderung der Natur- oder Vernunftreligion, in welche sich alle positiven Religionen aufzulösen haben, indem sie als Besonderheiten in die Allgemeinheit wieder zurückgehen. Zinzendorf ließ sich durch diesen Gedanken wohl mächtig anregen, aber nicht gefangen nehmen. Er

erfuhr „die mancherlei Träume der Herren Weltweisen zu gleicher Zeit" und zwar — darin sieht er eine glückliche Fügung — „in so vollkommener Zerspaltung", daß er diesen verschiedenartigen Ideeen den Wert einer Universalreligion nicht geben, sondern in ihnen nur „eine vernünftige Weisheit" sehen konnte, deren Bedeutung noch völlig problematisch war, denn sie wurde „noch von viel hundert unterschiedenen Sekten bestritten und entkräftet". Soll er auch in jene philosophische Arbeit eintreten, die der Welt die „Universalreligion" zu entwerfen bestrebt ist? „Wie lange hätte ich den Kopf hängen, und einen Phantasten abgeben müssen? Wie lange hätte die Spekulation mir den Schlaf nehmen können? Wie lange hätte ich in der beständigen Gefahr stehen müssen, verrückt im Kopf zu werden, oder doch durch eine halbkindische Aufführung mich verächtlich zu machen, bis ich darinnen ein Meister worden u. s. w." Er wäre auch im besten Falle nicht über eine „starke Vermutung" hinausgekommen.

Diese Selbstschilderung[61]) bezieht sich ohne Zweifel auf den Zeitraum von 1720—1725, in welchem Zinzendorf mit einer „fünfjährig fortgewährten Betrachtung Gottes"[62]) beschäftigt war. Das Resultat derselben liegt in einer Dichtung[63]) vor, welche offenbar auf die hochbedeutsame Frage nach einer auf der natürlichen Gotteserkenntnis der Vernunft beruhenden Natur oder Vernunftreligion die entscheidende Antwort geben soll. Diese Dichtung übertrifft an Tiefe des Inhalts und Schönheit der Form alles andere, was die Zeitgenossen auf dem Gebiete verwandter Leistungen hervorgebracht haben.

In bewundernder Anschauung der „göttlichen Allgegenwart" ist der Dichter begriffen: „Die Spur von Deinem Allmachtspfad, die ewiglich nicht auszugründen, ist dennoch überall zu finden, so weit man Raum zum Denken hat." Diese Gottheit will der Dichter zum Gegenstande seiner Anschauung machen; er stellt sich die Aufgabe, „die Größe ihrer Macht und Stärke, die blendend helle Majestät, vor der die finstern Tiefen weichen, mit einem Liede zu erreichen, das über alle Lieder geht". Indessen, die menschliche Kraft versagt am entscheidenden Punkt; der „verborgene Gott" läßt sich mit den Erkenntnismitteln des Geschöpfs nicht erreichen; denn nichts anderes läßt sich im Grunde über ihn aussagen, als was er selbst geoffenbart hat. „Es spreche, Du verborgener Gott, ein Mensch, was eigentlich Dein Wesen, und werde nicht dabei zu Spott vor allen, die den Ausspruch lesen. Er wird mit ausgesuchter Art die Sprache also führen müssen,

daß er und alle nichts mehr wissen, als was Du längst geoffenbart." Denn nicht vermag die Zunge die „tiefen Eigenschaften" der Gottheit auszusprechen, noch „des Namens Wunderhöhen" zu erreichen, „der sich zu nennen nicht beliebet, sich auch nur zu erfahren giebet, wo Aug' und Sinnen stille stehen". Für das an die Sinnesempfindungen gebundene Denken des Menschen ist die Gottheit in ihrem Ansich unfaßbar. „Wer führet mich zu Deinem Quell, Unendlichkeit, des Geists Erstaunen!" Der Dichter glaubt abstehen zu müssen von einem Unternehmen, das resultatlos verlaufen muß, da kein kreatürliches Vermögen demselben gewachsen ist; umsonst erschöpft sich philosophische Kraft an diesem Problem. „Ich warnte alle Kreatur vom Fürsten an der reinen Geister bis zu der Weisen Obermeister vor Deiner fürchterlichen Spur." „Ich lasse Dich, Du bist zu hoch, zu tief, o Gott! zu groß und lichte vor einen Geist ins Leibesjoch, vor ein umkörpertes Gesichte" u. s. w. Da vernimmt der Dichter die göttliche Antwort, welche ihn vom „Außenwerk" auf den „Kern" von den metaphysischen Tiefen und Weiten auf die geschichtliche Offenbarung hinweist. „Hör auf zu suchen, was so fern, hör auf zu forschen, was Dich fliehet; Du hast den ausgemachten Kern, sei nicht ums Außenwerk bemühet. Verrücke nicht Dein Seelenlicht bis zu dem Kreis der Ewigkeiten, Du möchtest Finsternis erbeuten und fändest mich doch nirgend nicht! Wieso, Du unverständigs Kind? Willst Du mich aus der Tiefe holen? Wo meinest Du, daß man mich findt? Suchst Du mich bei des Himmels Polen? Suchst Du mich in der Kreatur? Mein Wesen, das kein Auge schauet, hat sich ja einen Leib erbauet, und Du verfehlst doch meine Spur." Gott ist allein im geschichtlichen Erlöser zu finden; wer diesen anschaut, erblickt nichts von der das Grauen erweckenden metaphysischen Größe und Macht der Gottheit, aber wohl Gottes Liebe. „Ihr Menschen, kommt herbei und seht die zugedeckten Abgrundsschlünde, die eingehüllte Majestät in Jesu, dem geringen Kinde." Über dieser von Gott selbst ihm zugewiesenen Anschauung kommt das Gemüt des Dichters zur Ruhe. In abermaliger, aber nun tiefgesättigter Bewunderung bricht er in die Worte aus: „O Ewigkeit, Du schönes Licht, des Königs Abglanz aller Ehren! O Liebe, die den Himmel bricht, in meiner Hütte einzukehren! hier find ich mich, hier greif ich zu! Zwar hab' ich Dich noch nicht gesehen, jedoch es wird einmal geschehen. Jetzt lieb' ich Dich und glaub' und ruh'."

Mit dieser entschieden großartigen Auffassung der christlichen

Gotteserkenntnis hat Zinzendorf einen vorläufigen Abschluß seiner inneren Entwickelung als denkender Christ erreicht. Seine religiöse Erkenntnis wird von nun an dauernd durch den Grundsatz geregelt, daß Gott lediglich in Christo zu erfassen sei, nicht auf dem Wege philosophischer Spekulation. Die Gottheit nach ihrer metaphysischen Seinsweise ist uns überhaupt verborgen, und auch in Christo nicht offenbar. Zu erkennen vermag der Mensch die Gottheit lediglich, soweit sie sich als Liebe offenbart, und zwar im historischen Christus.

Damit ist das Prinzip aufgewiesen, welches nach Zinzendorfs erfahrungsmäßiger Überzeugung für alle christliche Gotteserkenntnis die Bedeutung des konstitutiven hat, in welchem wir darum zugleich den festen Maßstab besitzen, an dem wir die eigenen Gedankengänge Zinzendorfs auf ihre Echtheit und Brauchbarkeit hin zu prüfen vermögen.

Das Prinzip ist auf Grund einer tiefgehenden Gedankenarbeit gewonnen worden. Zinzendorf sagt in Bezug auf seine Christuserkenntnis: „das alles ist nicht sowohl Affekt, Bewegung und, was man etwa nur so Herz nennen kann, sondern es ist viel Abstraktion, trockne Wahrheit und philosophische Konviktion dabei, daß ich so sehr auf die Sache treibe". Er ist in der That durch einen von seiner religiösen Erlebung getragenen Denkprozeß zu seinem theologischen Grundprinzip gelangt. Er hat dasselbe nicht direkt der h. Schrift entnommen, wohl aber konnte er sich nachgehends davon überzeugen, daß dasselbe der Schriftlehre selbst zu Grunde liegt. „Ich habe das Unglück gehabt", sagt Zinzendorf, offenbar auf seine Jugenderfahrung zurückgreifend, „daß ich nicht bei der Bibel angefangen habe über diese Materie zu denken, sondern ich bin vielmehr in medio einer philosophischen Meditation nur angenehm suppreniert und erfreut worden, als ich meinen Gedanken mit der Bibel korrespondent und den Buchstaben replizieren fand, da man sonst sagt: littera non replicat. Wenn das Wort der Bibel nicht dazu kommt, so bleiben die eigenen Gedanken immer schwebend, dann aber werden sie grundfest, wenn sie mit einer Wahrheit nach der anderen mit der Bibel kollineieren"[64]).

Auf Grund dieses schon in der Jugend gewonnenen religiösen Standpunktes lebt Zinzendorf der festen Überzeugung, eine Religion zu besitzen, die jedem skeptischen Philosophieren gegenüber stichhält. Seine Religion ist „nicht die Frucht einer lebendigen Einbildungskraft, sondern eines reifen Nachdenkens, und durch die Erfahrung einer geraumen Zeit bestätigt". Er kennt in der Gegenwart keine andere, „die allen Zweifelsknoten so gewachsen gewesen als diese"[65]).

So urteilt er über sein Christentum, das, als ein Leben in der Gemeinschaft mit der Person des geschichtlichen Christus, seine Erkenntnisse mit innerer Notwendigkeit auch nur aus dieser Person gewinnen konnte.

3. Die theologische Vertretung des Grundsatzes von der Erkenntnis Gottes aus Christus.

Als Zinzendorf 1724 den Tod der Gattin des Chiliasten Petersen in einem Grabgedicht feierte, warf er die Frage in den als gegenwärtig gedachten Kreis der Mystiker hinein: „Was soll der Meinungskram, was nützt der Schulen Zank?" Er hat seinen Grund darin, daß man auf den Wege der Willkür Quellen der religiösen Erkenntnis aufsucht und ausnutzt. „Wer Jesum Christum kennt, als eine Lebensquelle, setzt keinen fremden Born an diese hohe Stelle"[66]. Damit weist Zinzendorf auf das Erkenntnisprinzip hin, für dessen alleinige Geltung er von nun an als theologischer Schriftsteller eintritt. In der ersten Schrift, welche er als „Versuch einer Theologie" bezeichnet (1725), lehrt er im Anschluß an das Titelbild, welches die Umschrift aufweist: „Gottes unzugänglich's Licht wohnt in Christi Angesicht", daß der Mensch erfahrungsmäßig von sich aus nicht zur Anschauung Gottes gelangen könne, daß aber der deutlichen Schriftlehre zufolge Gott „in dem Angesicht Jesu Christi" zu erfassen sei. Darum sei es nötig, diesen anzuschauen. Nicht Ekstase, sondern Lesung der Schrift, welche Christum darbietet, zeige den rechten Weg zur Gotteserkenntnis[67]. Jesus hat für die Gläubigen die Bedeutung, „Immanuel" zu sein, „unser Gott, in dem uns die Gottheit sichtbar, begreiflich und leiblich geworden"[68]. Es kann sich für uns daher nie um die „gründliche" [kausale] Erkenntnis der Gottheit handeln, sondern nur um diejenige der Gottheit „im Fleisch geoffenbart"[69]. Damit ist eine für alle Menschen gültige Grundwahrheit ausgesprochen. Allen göttlichen Veranstaltungen gegenüber kann nie die Aufgabe bestehen, die transcendenten Gründe aufweisen zu wollen; „das ist bei der Lehre Jesu als eine Präliminarsache vorauszusetzen, es ist der Eingang zu allem Vortrag der Gottesgeheimnisse, daß die Ordnungen Gottes bei den Menschen nicht bedürfen durch Ursachen gerechtfertigt zu werden". Es ist lediglich auf Christus, welcher die Grundursache von allem ist, zurückzugehen. Die Schrift nennt ihn „ὁ λόγος, ratio, die Ursache von allem, den zureichenden Grund,

causa causarum, causa prima et ultima"[70]. Der Logosbegriff auf den historischen Christus angewandt will also besagen, daß die religiöse Erkenntnis, wenn sie sich das göttliche Handeln auf seine Gründe hin ansieht, jede Konstruktion eines Kausalzusammenhangs vermeiden und einfach auf den Erlöser, als auf den zureichenden Grund jeder göttlichen Veranstaltung zu reflektieren hat. Es ist demnach unmöglich, von irgend einer anderen Seite her mit Vorbeigehung der Person Christi göttliches Wollen und Handeln zu begreifen. Wer in diesem Punkt irrt, verfällt einem Grundirrtum, indem er an der Stelle des wahren Gottesbegriffs einen falschen erlangt. Solche „Abgötterei" ist nur zu vermeiden, „wenn man von keinem Gott weiß als in Christo"[71].

Zinzendorf ist sich der Thatsache bewußt, daß er mit dieser Auffassung der religiösen Erkenntnis keinen Beifall bei den Theologen findet. „Der Heiland sagt positiv: die Welt siehet und kennt den Vater nicht, das ist Wahrheit; der Herr Graf sagt präzise eben das, aber das ist ein horrender Irrtum"[72]. Gerade deshalb stellt er als Grundsatz seiner Lehrmethode wiederholt fest: „keinen anderen Gott lehren, als in der Person Christi, den Vater nirgends anders sehen, als in ihm"[73]. Christus bietet zu gleicher Zeit auch eine umfassende Gotteserkenntnis. Da ihm die Bedeutung zukommt, „das κεφάλειον, das Enchiridion, der kurze Begriff aller Gottheit" zu sein, gewährt er den Gläubigen die Möglichkeit, an einem Punkte eine alles umspannende Erkenntnis zu gewinnen. „Wie es der Gottheit gefallen hat, in Ihm zu wohnen, so gefällt's unserem Gemüt, alles in Ihm zu begreifen, alles in Ihm in einen Blick zu fassen, zu lieben und zu ehren, was von der Gottheit bekannt ist"[74]. Das Ganze der Erkenntnis läßt sich gewinnen, auf diesem Wege, den Gott selbst gewiesen hat. Von Hause aus liegt dem menschlichen Verstand die atheistische Denkweise sehr nahe. Man kann die Menschen wohl eine Zeit lang dazu bringen, daß ihnen die Idee einer Gottheit „wahrscheinlich" wird, aber man kann nicht erreichen, daß sie ihnen „wahr" werde, und zwar in der Weise eines stetigen Gemütsbesitzes. Auch Israel hat beständig in seiner Gotteserkenntnis geschwankt. Das Volk war dazu fähig, „sich ein Rind zu gießen und zu sagen: Israel, das ist dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat".

Paulus, „der große Gesetzprediger, der große Pharisäer und Held in der Bahn", mußte schließlich die Überschrift über die ganze bisherige Entwickelung vor Christus setzen: Nos equidem, wir

waren ohne Christo; wollt ihr recht wissen, *αθεοι ημεν εν τῳ κοσμῳ*, wir waren die größten Atheisten von der Welt." Gott selbst hat erst gezeigt, wie man zu „bleibender Erkenntnis Gottes" gelangt. „Etwa aus den Werken der Schöpfung, an Sonne und Mond? Nein, sagt der Apostel, im Angesichte Christi." Der Heiland ist darum der alleinige „Theologus der Wahrheit". Wer sein Zeugnis annimmt, der hat einen Gott, wer es verwirft, „der bleibet ein Atheist". Wird dagegen die Erkenntnis Gottes aus dem historischen Christus anerkannt, so vermag sich eine Theologie zu erheben, welche auf fester Grundlage ruht, weil der erste Satz derselben nicht „eine unausgemachte petitio principii ist", das heißt, nicht „einen Gedanken etabliert, den man heut so und morgen wieder anders haben kann"[75]). Diese allein zuverlässige Weise des theologischen Erkennens entspricht nicht nur direkt der apostolischen Anweisung, sondern ist auch die allein sachgemäße. Hat Gott alles durch den Christus der Geschichte erschaffen, so kann demnach alles Erschaffene, sofern es a parte Dei erkannt werden soll, nur von Christus aus begriffen werden. Darum sagt Zinzendorf: „Das Hauptsubjekt meiner Theorie ist gewesen, mit Paulo und Johanne die Erkenntnis Gottes, der alles geschaffen hat durch Jesum Christum, auch in Christo zu fundieren." Zu gleicher Zeit ist er bestrebt, „bei der Betrachtung Christi alles von der indefinablen Geistigkeit auf den Körper zu führen, den man gesehen und behandelt und dessen unveränderte Existenz man sich so fest zu imprimieren hat, als sähe man ihn noch"[76]). Die Aussage Christi, Joh. 4, 24, steht nicht im Widerspruch mit dieser Betonung des geschichtlichen Heilandes, als der alleinigen Erkenntnisquelle, denn was Christus „von der Spiritualität Gottes sagt, scheint nur eine Replique auf des samaritanischen Weibes Objektion von ihrem sektiererischen Gottesdienst auf dem Berge zu sein. So lange die Menschenseele im Leibe ist, so hat sie mit des Heilands Person zu thun, und nachher noch Zeit genug, sich in Simplizität und Spiritualität seiner Gottheit informieren zu lassen"[77]).

Zinzendorf sucht seine Auffassung zu verdeutlichen, indem er sie derjenigen des Jakob Böhm gegenüberstellt. Die Erkenntnis der ganzen Klarheit Gottes ist aus dem Blick, den man „auf den Heiland thut, viel ganzer und gewisser in einen Punkt zusammenzubringen, als man von Jakob Böhm sagt, daß er in einem glänzenden orbe oder Teller die Geheimnisse hat beisammen gesehen". Seine eigene Auffassung deckt sich mit derjenigen des Apostels Paulus,

welcher zufolge des Heilands Angesicht die Scheibe ist, in der sich alles spiegelt, was man von Gott und von himmlischen Dingen wissen kann. Auf diesem Wege gelangt man zur Erkenntnis des wirklichen Gottes, denn in jener Scheibe ist „nicht nur die Erkenntnis, sondern auch das Wesen drin“ [78]). Im Angesichte Christi (2. Kor. 4, 6) oder, was dasselbe ist, in der Person Jesu Christi, kann allein „das wahre Licht in seinem rechten naturellen Schein“ [79]) erkannt werden.

Von dem aufgestellten erkenntnistheoretischen Grundsatz aus glaubt Zinzendorf auch allein ein wahrhaft theologisches Verständnis der heiligen Schrift gewinnen zu können. Dieselbe ist mit einem „katoptrischen Bild“ zu vergleichen. „Sobald der Heiland und seine Person draufgesetzt wird, so ist alles beisammen, und, wo der Heiland und seine Person fehlt, da steht der Kopf und alle Glieder verstreut, und, wer aus der Bibel ein Systema hinter und neben der Person des Heilands herausbringt, den will ich vor einen Meister aller Meister passieren lassen, wenn er nicht zugleich aller verständigen Leute Narr wird.“ Christus ist als derjenige zu bezeichnen, der nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Schrift ist. „Er ist das ὅλον, ohne ihn giebt's nicht die geringste Harmonie.“ Die Person Christi ist demnach auch der alleinige Ausgangspunkt eines sachgemäßen Schriftverständnisses. Demselben werden sich nur da Schwierigkeiten entgegensetzen, wo nicht sowohl der einfache Heilsgedanke, als vielmehr Argumentation dargeboten wird. Diese erschwert die richtige Auffassung des Schriftinhalts. „Daher weiß ich“, erklärt Zinzendorf seinen Mitarbeitern, „in der Bibel keinen Anstoß zu finden, als wenn die Apostel ein wenig philosophiert haben.“ Er vermutet, daß sie nicht gern diesen Weg betraten; sie glaubten, „die Zeit bringt es so mit sich, man muß es thun“. Spangenberg meint, es sei noch „eine Gewohnheit aus früheren Zeiten gewesen“. „Das will ich von den anderen Aposteln gern glauben“, erwidert Zinzendorf, aber Paulus hat's vorsätzlich gethan.“ Deswegen bleibt uns indessen die Bibel doch wichtig, „wenn wir die nicht hätten, hätten wir nichts“ [80]). Der religiöse Wert der h. Schrift liegt demnach lediglich darin, daß sie die Person Christi darbietet. Ist diese erfaßt, dann ist der Zugang zum richtigen Verständnis des Inhalts gewonnen, und ein Maßstab erlangt, an welchem gemessen werden kann, wo das apostolische Heilszeugnis in apostolisches Philosophieren übergeht. Damit ist aber ein ausreichender kritischer Kanon für die Schriftbehandlung erreicht.

Zweites Buch.

Zinzendorf im Verhältnis zur philosophischen Aufklärung.

I. Begriff und Wert der Philosophie.

1. Beurteilung einzelner Philosophen. Die eigene philosophische Aufgabe.

Der Graf von Zinzendorf gehört in die Reihe der Männer des 17. Jahrhunderts, welche an den weltbürgerlichen Charakter des deutschen Volkes glauben und denselben persönlich vertreten. Die Deutschen sind cives „universi". Zum Teil liegt der Grund dieser Bestimmtheit darin, daß sie „eine Originalnation und Mutter vieler anderer in Europa sind" [1]). Er hat darum Verständnis für die allmählich emporstrebende deutsche Bildung, die ja zunächst, ehe das deutsche Volk selbst in höherem Maße produktiv wurde, sich auf die Herübernahme ausländischer Leistungen gewiesen sah. Zeitschriften, wie die seit 1682 zu Leipzig erscheinenden „Acta eruditorum", vermittelten solche Kenntnis fremdländischer Geistesarbeit. Daß ein deutscher Edelmann von hervorragender geistiger Begabung, welcher auf seiner Bildungsreise das Ausland selbst kennen gelernt hatte, sich dieser Richtung der „Denkenden" unter den Volksgenossen nicht verschloß, ist natürlich. Namentlich gilt das von der Arbeit der neueren Philosophen, für welche Zinzendorf schon in der letzten Zeit seines Aufenthaltes im Pädagogium zu Halle Interesse gewann. Am 6. Februar 1716 hielt er eine Rede: „de causis quibus inductus Cartesius vulgarem philosophandi viam deseruerit" [2]). Dieselbe scheint leider nicht erhalten zu sein, doch geht aus der Themastellung hervor, daß er sich offenbar mit der Prinzipienfrage der cartesianischen Philosophie beschäftigt haben muß, welche im Gegensatz zur scholastischen das Denken selbst zum Ausgangspunkt nahm. Jedenfalls hat die Frage nach den angeborenen Ideeen dauernd sein Interesse gefesselt, denn 1726 wandte er

sich an eine Gräfin Schaumburg-Lippe in London, mit dem Gesuch, daß ein im Walde aufgefundener „wilder Knabe“ ihm überlassen werden möchte, damit er denselben darauf hin beobachten könne, ob es angeborene Begriffe gäbe, und wie es mit der Auswickelung derselben zugehe. Der Knabe war indessen schon in den Besitz der Prinzessin Wales übergegangen, welche ihn von einem Philosophen beobachten ließ; freilich resultatlos, denn der Knabe blieb „wild“ [3]). Es war jedenfalls in erster Linie die Rücksicht auf den Gottesbegriff, welche in Zinzendorf ein in dem Grade lebhaftes Interesse an jener erkenntnistheoretischen Frage wachrief, daß er dieselbe auf dem Wege der empirischen Beobachtung entscheiden wollte. Der cartesianischen Grundanschauung zufolge muß der Gottesbegriff auf die Idee des vollkommensten Wesens aufgebaut werden. Zinzendorf konnte diese Auffassung nicht zu der seinigen machen. Der Gottesbegriff, als ein religiöser, ist, seiner Überzeugung nach, überhaupt nicht letztlich auf das specifisch theoretische Vermögen zurückzuführen — zu dieser Behauptung mußte ihn seine eigene geistige Entwickelung in jener Zeit veranlassen — und der christliche Gottesbegriff ist jedenfalls lediglich aus der Person Christi zu gewinnen. Christ ist derjenige, welcher sich von solchen, die bloße „ideas innatas“ haben, dadurch unterscheidet, daß er seinen Gott „sieht“ und daher den Begriff desselben aus der geschichtlichen Offenbarung erhebt. Hier liegen Differenzen der Grundanschauung vor, welche einen Anschluß an Cartesius unmöglich machten. Noch weniger vermochte die Fortbildung des cartesianischen Standpunktes zum Spinozismus Zinzendorf für sich einzunehmen. Spinoza hat in jeder Beziehung nur abstoßend auf ihn gewirkt. Nach der Lektüre desselben wundert er sich, „daß es Leute gebe, die solche leere Strohdrescherei für Philosophie halten könnten“ [4]). Für die Forderung einer völligen Versenkung in Gott, welcher gegenüber alle psychologischen und geschichtlichen Instanzen im Grunde ihren Wert verlieren, konnte Zinzendorf in der That kein Verständnis haben. Von der spekulativ gearteten Richtung der Philosophie fühlt er sich überhaupt in keiner Weise angezogen.

Hobbes' Leviathan (1651), dessen Determinismus ihm Verwandtschaft mit der „damals herrschenden Lehre von der Gnadenwahl“ zu haben scheint, verwirft er. Die einseitig realistische Auffassung der Seelenvorgänge, die Begründung des Gesellschaftsvertrags auf „die bösen Seiten der menschlichen Natur“, die absolutistische Auffassung der Fürstensouveränität sind Gedanken, welche ihm das

Buch als schädlich erscheinen lassen[5]). In viel höherem Grade interessiert ihn der „in seiner unglückseligen Art unvergleichliche Bayle“[6]), den er nach Spangenbergs Angabe[7]) fortlaufend mit Eifer studierte. Er citiert diesen Philosophen fast in allen seinen Schriften, dessen sittlich-religiöse Weltanschauung von der seinigen allerdings weit absteht; aber die rein auf das Empirisch-Geschichtliche gerichtete Art des Mannes, die scharfe mit schonungsloser Kritik operierende Beobachtung, welche die Dinge erfassen will, wie sie sind, und sich auch nicht scheut, den Nimbus zu zerstören, welcher bisher manche geschichtliche Größe umhüllt hatte, die ausgesprochene Richtung auf praktische Bildungszwecke — das alles machte den „unglückseligen“ Mann doch „unvergleichlich“. Gottsched, der „Lehrer Deutschlands“ neben Wolf, fand es später (1741—44) nötig, das historische Wörterbuch Bayles in deutscher Übersetzung herauszugeben. Die Vorliebe Zinzendorfs für Bayle zeigt deutlich, was er bei der neuen philosophischen Wissenschaft suchte; nicht Antwort auf die letzten Fragen des Denkens und Glaubens, eine solche war bei jenen französischen Skeptikern nicht zu finden — sondern Aufklärung über die Dinge und Verhältnisse des wirklichen Lebens, wie dasselbe in der Natur und in der Geschichte verläuft. Ein so bestimmtes Denken wünscht Zinzendorf auch auf religiöse und kirchliche Dinge angewandt zu sehen. Er interessiert sich für Theologen, wie Morus und Worthing[8]), welche den Konstruktionen des Hobbes gegenüber bemüht waren, die Grundsätze der Theologie und zwar sowohl der Glaubens- wie der Sittenlehre „zu untersuchen und mit unumstößlichen Gründen zu retten, wobei sie sich einer philosophischen Methode bedienten“. Sie haben also eine methodisch verfahrende wissenschaftliche Begründung der Dogmatik und Ethik versucht. Sie gaben sich ferner „eine größere Mühe, die Natur zu erforschen, als vorher jemals geschehen“. Als „geschworene Feinde des Aberglaubens und der Quäkerei“ ließen sie sich von dem Grundsatz leiten, „man müsse in Religionssachen und der Philosophie ein freies Nachdenken erlauben“[9]).

Zinzendorf erkennt damit eine Richtung an, welche gründliche wissenschaftliche Forschung auch auf dem Gebiet der religiösen und kirchlichen Dinge zuläßt. Auch in Deutschland war eine Bewegung entstanden, welche im Gegensatz gegen die bisher das geistige Leben beherrschenden Mächte auf Befreiung und Erweiterung des Denkens drang. Thomasius wirkte anstoßgebend in dieser Richtung. Vom wirklichen Leben ausgehend wollte er durch eine sachgemäße Reform

des Denkens wieder dem praktischen Leben als solchem dienen. Zeitschriften, wie die „Monatsgespräche" (1688), welchen später andere folgten, arbeiteten auf die Verwirklichung dieses Zweckes hin.

Damit begann die philosophische Aufklärung in Deutschland ihren Entwickelungsgang. Wenn auch Zinzendorf als populärphilosophischer Schriftsteller in der Wochenschrift „Sokrates" (1725 u. 1726) [10]) auftrat, so ist das als unmittelbare Folge der Denkprozesse zu begreifen, welche, den größten Teil seines Jugendlebens ausfüllend, im Jahr 1725 einen entscheidenden Abschluß gefunden hatten (S. 27). Er will zunächst im Kreis der Gebildeten von Dresden dasselbe versuchen, was Sokrates in Athen versucht hatte; er will die Leute zum vernünftigen Denken besonders über sittlich-religiöse Fragen anleiten. Thomasius kannte er aus brieflichem und persönlichem Verkehr [11]). Während er die Tendenz auf vernunftgemäßes mit dem wirklichen Leben rechnendes Denken mit ihm gemein hat, unterscheidet er sich von ihm sofort durch die Herbeiziehung des christlich-religiösen Gesichtspunktes. Zinzendorf stellt sich als Sokrates die Aufgabe, „die Vernunft Christo zu Füßen zu legen" [12]). Was er darunter versteht, ergiebt sich aus der in einer selbstbiographischen Skizze gegebenen Notiz, er habe im Sokrates den Deisten gegenüber den Nachweis liefern wollen, „daß die christliche Religion höher und solider als alle Vernunft ist". Außerdem soll „der Hof und die Geistlichkeit reformiert und das opus operatum verworfen werden" [13]). Die speciell theoretischen Ausführungen wenden sich also offenbar an die Vertreter der bloßen Vernunftreligion [14]), an die „Deisten", um ihnen gegenüber den Wert der positiven oder geoffenbarten Religion zu erweisen als einen solchen, welcher über den Wert jener hinausgeht. Das aufklärende Thun ist also auch hier ein durchaus praktisch abgezwecktes und hat den specifischen Wert der christlichen Religion, als der in Christo geschichtlich geoffenbarten, zum Gegenstand. Daß Zinzendorf sich gerade diese Aufgabe stellte, ist aus seiner religiösen Entwickelung heraus leicht zu verstehen.

2. Der hypothetische Charakter der Philosophie.

Um die gestellte Aufgabe lösen zu können, muß sich Zinzendorf über Wesen und Wert der Vernunft, d. h. der rein theoretischen Geistesthätigkeit klar werden. Das führt auf die Frage nach Begriff und Wert der Philosophie, welche für ihn ein dau-

erndes Interesse gewinnt. Zinzendorf erkennt den Wert auch einer spekulativ gearteten Philosophie durchaus an, glaubt aber eine wesentliche Bestimmtheit derselben darin zu erkennen, daß sie es stets nur zu Hypothesen bringen kann. Er schildert in lebendiger Weise die Gefahren, welche ihm eine Anteilnahme an der philosophischen Spekulation hätte bringen müssen. Gesetzt aber, er hätte alle Gefahren überstanden und das Ziel erreicht, was hätte er damit erlangt? „Ohne Zweifel die höchste Weltweisheit." Was ist unter dieser „in ihrer Vollkommenheit" zu verstehen? Diese Frage beantwortet Zinzendorf in der Weise der Definition dahin: „Sie ist eine starke und fast unüberwindliche Vermutung von vergangenen und zukünftigen Dingen, welche zwar von vielen Weltweisen sehr wahrscheinlich widersprochen, durch die mehrere Wahrscheinlichkeit aber so lange behauptet wird, bis sie in einigen Umständen durch die Länge der Zeit, in den meisten aber durch die hereinbrechende Ewigkeit entweder verworfen oder bestätiget wird." Philosophische Resultate sind also — man mag sie am Maßstab der geschichtlichen Entwickelung oder an dem einer gedachten absoluten Vollendung messen — in keinem Falle vollständig zuverlässig. Es kann sich daher auf dem Gebiet des philosophischen Denkens stets nur um die Aufstellung einer hypothetisch gearteten Weltanschauung handeln, welche sich um so länger behauptet, je mehr Wahrscheinlichkeit sie für sich hat. Kaum der relative Wert derselben für das Erkennen läßt sich feststellen, vielweniger der absolute. Mit diesem Sachverhalt hängt die geschichtliche Thatsache zusammen, daß sich „fast alle 100 Jahr" eine „große Revolution in Ansehung der Weltweisheit" vollzieht [15]).

3. Die Grenzen der Philosophie.

Als Zinzendorf den hypothetischen Charakter alles Philosophierens feststellte, begannen die Philosopheme Leibnitzens und in noch höherem Grade diejenigen Wolfs das Interesse der gebildeten Welt zu erregen. Einem jeden erkennt Zinzendorf die Berechtigung zu, eine philosophische Weltanschauung sich zu erwerben. Er für seine Person will aber die etwa jetzt wieder bevorstehende Revolution nicht abwarten, um „der in einem hohen Alter mit Mühe erlangten den Kranz aufsetzen zu sehen" [16]). Er, als vorzugsweise religiöser Mensch, welcher sich auch mit seinem Denken über die tiefsten Lebensfragen an die Person Christi gebunden weiß, sucht andere Wege

der Erkenntnis. Diese haben ihn nicht dazu veranlaßt, in seinem späteren Leben anders über spekulativ-philosophisches Denken zu urteilen. Das Suchen nach der Wahrheit ist die bleibende Aufgabe des Philosophen; seine Resultate sind stets der Natur der Sache nach ungewiß. „Die Philosophie", sagt Zinzendorf (1746)[17], „ist eigentlich nur ein treues nicht allemal vergebliches Gesuch, die Wahrheit zu erkennen." Ihr Sinn sei keineswegs der, „alle Wahrheiten auszuschöpfen", darauf leiste eine menschliche Kreatur gern Verzicht. Sie gehe vielmehr darauf aus, „sich so viel möglich vor Irrtümern zu hüten und von dem, was sie weiß oder denkt zu wissen, versichert zu sein, daß es Wahrheit ist." Wer darauf ausgeht, der Irrtümer sich in stets zunehmendem Grad zu entschlagen, und infolge davon „immer näher zur ganzen Wahrheit, wenigstens immer auf was Wahres geführt wird, den nennt man einen Philosophum." Darum redet man von Philosophie und nicht von Sophia, „weil sich die Leute nicht für Weise, sondern nur für Liebhaber der Weisheit ausgeben". Die Philosophie ist also das aus dem Erkenntnistrieb sich entwickelnde Streben, durch fortschreitende Überwindung der Irrtümer zu einer möglichst reinen Erfassung der theoretischen Wahrheit zu gelangen. Der Philosoph ist sich dabei der quantitativen und qualitativen Beschränktheit seines Thuns bewußt. Dasselbe ist und bleibt aber wertvoll, weil es mit einem uninteressierten Wohlgefallen an der Sache allein zu Werke geht. Um den echten Philosophen in noch hellerem Lichte leuchten zu lassen, stellt Zinzendorf ihm das Zerrbild des Fanatikers gegenüber. Wo es sich um „Fanaticismus" handelt, „will man nicht weise sein, sondern weiser als seine Nebenmenschen". Alles gefällt, was dahin zu bringen scheint. Der Fanatiker handelt „aus Affekten". Er erbeutet mehr Irrtümer als Wahrheit; er läßt sich vom Schein, von der Plausibilität leiten, nicht von reellen Gründen. Ihm fehlt das sachliche Interesse der Wahrheitserkenntnis, das den wahren Philosophen kennzeichnet; er hat den persönlichen Erfolg im Auge.

Als Zinzendorf dieses Bild des Philosophen zeichnete, war der vergebliche Kampf des Pietismus gegen die philosophische Aufklärung in Deutschland seinem Ende (ca. 1750) nahe. Wolf, der weniger als Thomasius vom wirklichen Leben, sondern vielmehr von der reinen Theorie ausgehend, doch im Grunde dieselben praktischen Ziele wie jener verfolgte, hatte eine bedeutende Popularität errungen. Leichtfaßliche Wörterbücher waren (seit 1736) im Gebrauch, welche das Studium seiner Schriften erleichtern sollten. Ungehindert wirkten

diese fort, wenn auch Wolfs Docentenruhm nach 1740 sank. Der allgemeine Sieg der Aufklärung über die bisher gültige kirchliche Denkweise kündigte sich deutlich genug an, zumal, nachdem Friedrich der Große in seiner berühmten Kabinettsordre vom 3. Juli 1740 die uneingeschränkte Freiheit des Kultus verkündet hatte.

Zinzendorf hält nach wie vor an seiner eigentümlichen Auffassung und Wertung des philosophischen Denkens fest und betrachtet die „Versammlungen" seiner Brüder so wenig als pietistische Konventikel, daß er sie vielmehr dazu benutzt, um ihnen das Bild des echten Philosophen vor die Augen zu führen, der als das reine Gegenbild alles unklaren und leidenschaftlichen Fanaticismus einfach nach Wahrheit fragt. Mit diesem Bedürfnis der Anerkennung verbindet sich in ihm aber mehr als früher die Nötigung, jener Wissenschaft, der auch er ihre Bedeutung nicht schmälern will, diejenigen Grenzen zu bestimmen, welche sich ihm aus ihrem hypothetischen Charakter zu ergeben scheinen.

Den Ausgangspunkt gewinnt er in dem Gedanken, daß gewisse echt philosophische Grundsätze mit einer theologischen Weltanschauung ohne beiderseitige Gefahr verknüpft werden können. Er formuliert zwei Grundsätze „der reinen Philosophie": „Das Leben ist das Licht der Menschen", und „das Leben ist von Ewigkeit zu Ewigkeit in dem, der die Welt geschaffen hat". Aus dem ersten Satze ergiebt sich, daß es absurd sei, „die geringste Klarheit des Gemüts, die geringste Wahrheit im Herzen, die erste Linie einer gewissen und soliden Erkenntnis" zu begehren, ehe man das Leben hat. Dieser allgemein gültige philosophische Satz, daß erst das praktische Verhältnis da sein muß, ehe das dem entsprechende theoretische Verhalten eintreten könne, ist auch theologisch verwendbar. Nur wo praktisches Christentum da ist, kann christliche Erkenntnis entstehen. Die theologische Verwendbarkeit des zweiten Grundsatzes, daß alles Leben letztlich in der Gottheit befaßt sei, deutet Zinzendorf nur an in dem Satze, daß auch unter religiösem Gesichtspunkte betrachtet Leben nur Gott geben könne.

Es besteht also eine Wahrheitsgemeinschaft zwischen Philosophie und Theologie. Indessen ist deutlich erkennbar, daß Zinzendorf in diesem Zusammenhang auf die Philosophie nur insoweit reflektiert, als dieselbe im Streben nach der Wahrheit gewisse irrtumslose Grundsätze gewinnt, welche, der allen gemeinsamen Beobachtung des Weltlebens entstammend, den Charakter der Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Er redet in diesem Zusammen-

hang überhaupt nur von den Sachen, „die auf Erden geschehen“. Eine Anwendung dieser Grundsätze auf metaphysische Verhältnisse liegt ihm fern. Wie es droben über den Wolken zugehe, welche Ratschlüsse da gefaßt werden, wie die Zukunft sich unter göttlicher Leitung gestalten werde — alle derartigen Fragen, welche einen Einblick in das Wesen und in den Willen einer transcendenten Gottheit voraussetzen, sind unbeantwortbar. Wer dennoch Antwort sucht und giebt und von dieser glaubt, daß sie mehr sei als „eine süße liebliche Phantasie“, „ein geistlicher Traum, der vielleicht nichts Böses, aber auch nichts Zuverlässiges ist, der ist ein Fanaticus“, also das Gegenbild eines Philosophen. Die Erklärungen Zinzendorfs in dieser Richtung werden noch deutlicher. Er konstatiert das Vorhandensein einer „Afterphilosophie“, welche als trauriges Zerrbild der reinen Philosophie gegenübersteht. Eine bestimmte „neue“ Philosophie hat er dabei nicht im Auge. „Ich weiß aber fast selbst nicht, welche dieses Jahr [1746] regiert, weil sie schon wieder anfängt alt zu werden.“ Indessen dürfte Zinzendorf die Eindrücke, aus welchen heraus er redet, wohl von der Leibnitz-Wolffschen Philosophie her erhalten haben. Er bekämpft jenes spekulativ-philosophische Bestreben, das durch Enthüllung der letzten metaphysischen Verhältnisse den Kausalzusammenhang des Universums mit der Gottheit aufdecken will. In den vorigen Jahrhunderten habe man die Leute durch die Scholastik und den Aristotelismus aufgehalten, endlich durch eine „besser raffinierte“ Philosophie noch mehr betrogen. In der Gegenwart bringe man nun gar die Menschen dahin, daß sie vom Stubenwinkel aus über die ganze Welt, über ihren Urheber, über ihre Harmonie und Zusammenhang raisonnieren, um „die Ursachen davon aufzufinden“. Er freut sich über ein ihn ansprechendes satirisches Bild, das er bei einem „berühmten Autor, dessen Schriften zu dieser Zeit was ganz Neues versprechen“, gefunden hat. Die neuesten philosophischen Unternehmungen hätten nicht mehr Wert als die Untersuchungen einiger Mäuse, die in den Kellerlöchern von Fontainebleau oder Escurial darüber philosophieren, ob der Palast gut gebaut sei, wer ihn gebaut habe, wie er in sich zusammenhänge, wo die Fehler des Baues lägen, und welche Ursachen ihn einst zum Sturze bringen könnten. Nicht anders steht es mit dem Wert philosophischer Kosmologieen „in Ansehung Gottes, in Ansehung der Leute, die mit einer gebogenen Ehrerbietung Gottes Werke ansehen“.

Sobald die Philosophie also, in das metaphysische Gebiet ein-

dringend, die Frage nach dem ursächlichen Zusammenhang der Gottheit mit der Welt zu lösen und von dem scheinbar gewonnenen Resultat aus die innere Organisation der letzteren folgerichtig zu konstruieren sucht, bietet sie nicht mehr wertvolle Hypothesen, sondern unbrauchbare Phantasiegebilde, welche jedenfalls für die religiöse Betrachtung der Dinge ohne alle Bedeutung sind. Demnach gewährt auch der neueste philosophische Versuch keine sichere Erkenntnis und wird in kurzer Zeit „als unzureichend kondemniert werden". Zinzendorf benutzt dieses Resultat der Erörterung, um den für seine Weltanschauung konstitutiven Grundsatz einzuprägen, daß Gott in befriedigender Weise lediglich aus dem geschichtlichen Christus erkennbar sei. „Was zu transcendental, was keine praktische Wahrheit für uns ist, das bleibt bei uns auf der Seite, und wir gehen durch." Für diejenigen, welche bei der Gotteserkenntnis aus Christus stehen bleiben, gilt der Satz: „Da sind wir theoretische Philosophi, so viel Gott will, und praktische, so viel wir wollen." Für unsere Betrachtung kommt es indessen zunächst nur darauf an, festzustellen, daß Zinzendorf offenbar jede spekulative Philosophie, welche die Frage nach dem Weltgrund stellt, nicht nur von der religiösen Erkenntnis fern halten will, sondern überhaupt als Erkenntnis nicht gelten läßt. Der Philosoph soll bei den „irdischen Dingen", also im Gebiet der Natur und der Geschichte stehen bleiben. Wert haben allein diejenigen Grundsätze, welche er der Wirklichkeit durch empirische Beobachtung abgewinnt.

Mit scharfer Satire weist Zinzendorf die „geistlichen Sterngucker" zurück, die Weisen, „die über die Wolken fliegen (*μετεωριζομενοι*, Luk. 2, 29), über Sachen herfahren, davon sie nichts verstehen, davon ihre Nachkommen wieder einmal Spreu machen" [18].

Die Philosophie jedoch, welche sich ihrer Grenzen bewußt ist, behält ihren unantastbaren Wert. Schon Paulus hat festgestellt, daß die Welt von sich aus die Gottheit nicht erkennen könne. Wenn die Menschen das beherzigt hätten, so wäre ihnen viel unnütze Mühe erspart worden. Dagegen würden sie „die Philosophie in ihrem Teil zu aller der Exzellenz gebracht haben, dazu ihr Verstand zugereicht hätte und dazu der Anwachs des Lichts von seculo zu seculo selbst Gelegenheit giebt" [19]. Sachgemäße Philosophie ist Recht und Pflicht der Menschheit. Das Organ derselben ist der natürliche Menschenverstand. „Verstand ist der bon sens, den Gott allen Menschen gegeben und sie dadurch zu Richtern gemacht hat über Materien, die sie wissen müssen." Philosoph heißt ein Mensch,

Digitized by Google

„der seinen Verstand gern recht anwendete und soweit nutzte, als es nötig ist". Ein derartiges Ziel hatte Zinzendorf sich selbst schon in seiner Jugend gesteckt. Gegen ein solches Thun kann niemand etwas einwenden, „das wäre Gottes Gabe verworfen".

In etwas unklarer Weise stellt Zinzendorf diesem Verstand die „Vernunft" schlechtweg gegenüber, welche er schon früher als den „verfitzten Verstand" bezeichnet hatte; sie sei „eine Anwendung des Verstandes zur Ausfindung von Schwierigkeiten", und hindere den religiösen Glauben, indem sie ihm die Gefahr des Skeptizismus bereitet. Der Verstand dagegen diene dem Glauben, weil er unter Einhaltung der ihm gesetzten Grenzen „kurz denke"[20]. Der Sinn der Unterscheidung ist der, daß jedes über die Erkenntnis der Wirklichkeit hinausgehende konstruktive Verfahren, das religiöse und theoretische Gesichtspunkte vermengt, als unphilosophisch abgewiesen werden soll.

4. Anerkennung der „praktischen Philosophen".

Die Vertreter einer an das Erfahrungsgebiet sich bindenden Philosophie, welche sich der Bedingtheit ihres Erkennens durch die Sinnlichkeit bewußt ist, nennt Zinzendorf „praktische Philosophen"[21].

Diesen Männern gehört seine Sympathie; sie stehen ihm innerlich näher als die Schultheologen. Er glaubt selbst seinen Platz in dieser Gruppe der „denkenden Leute" zu haben. Jedenfalls ist er nicht in erster Linie Gefühlsmensch. Er hat nicht die „Bequemlichkeit", in den Reihen derer sich zu befinden, „die entweder vom Gefühl regiert, oder durchs Gefühl satisfaziert, oder auch nur durchs Gefühl amüsiert würden". Im Vordergrund seines geistigen Lebens steht ein abstraktes und schnelles Denken. Die „Empfindung" verwirft er nicht, er hält sie vielmehr „für einen besonderen Tropum der Providenz, mit dem menschlichen Gemüt zu handeln". Er selbst glaubt im Besitze des nötigen Maßes von Empfindung zu sein, aber zu denjenigen, welche „die Empfindung als ein Talent anzusehen haben", gehört er nicht. Wenn er sich gefragt habe, mit welcher Gesellschaft er am besten durch die Welt komme, so habe er gefunden, „daß es die praktischen Philosophen sein müssen". Es sind die Männer der philosophischen Aufklärung, denen sich Zinzendorf trotz der tiefgreifendsten religiösen Differenzen verwandt fühlt. Er meint nicht solche, „die von ihrer Studierstube aus den verborgenen Zusammenhang des Universi betrachten". Was sie wollen

gewährt der Glaube, aber nicht die Spekulation. Er hat in Bezug auf diesen Punkt „allezeit mit der Modestie einer gläubigen Kreatur sattsam ausgelangt". Sein Interesse haftet an denen, „die sich in vita communi ohne Vorurteile zu denken, zu reden und zu handeln angelegen sein lassen, nach der Natur der Sache und mit der Absicht, ihren übrigen Mitkreaturen wo nicht nützlich, doch so wenig als möglich beschwerlich zu sein". Das ist in der That das Ziel der Volksaufklärung! Der rechte Gebrauch des Verstandes soll zur Glückseligkeit aller unter allen führen. Zinzendorf fühlt sich angenehm berührt, wenn er beobachtet, wie solche „praktische Philosophen" imstande sind, einem einfachen Mann, der einen schweren Kopf hat, mit Worten zu sagen, was er denkt, Das ist von guten Folgen. Seine Gedankenwelt wird dadurch in ein „unschuldiges System" gebracht. Dem Einfluß der Affekte, welche die Harmonie der Gedanken stören wollen, wird vorgebeugt; wenn sie ja etwa „den inneren Burgfrieden schon verletzt haben", kann es gelingen, sie wieder zu vertreiben.

Während diese „praktische Philosophie" einerseits das auf die wirklichen Dinge gerichtete Denken von der Macht des Vorurteils befreit, bringt es andererseits Ordnung und Methode in die Denkvorgänge des Menschen hinein und stellt sie dadurch gegen die verwirrenden Einflüsse der Affekte sicher, so daß sie sich sachgemäß vollziehen können. Die Philosophie hat demnach die Bedeutung, den Verlauf des geistigen Lebens zu regulieren. In der That ein überraschendes Urteil im Munde eines Mannes, der in der Regel einfach als „Pietist" beurteilt wird. Schon die Freunde Zinzendorfs fanden sich nicht ohne weiteres in eine solche Denkweise. Sie glaubten sich daran stoßen zu müssen, daß sie ihn „zuweilen über einen autorem vergnügt gesehen, den sie schon als einen Religionsspötter und Glaubensstörer angemerkt gehabt". Einem solchen unbedingten Verdammungsurteil kann er nicht beistimmen. Man kann ja etwaige Inkongruitäten abthun. Er will jedenfalls lieber „bei denen Jurieux für einen Bayle als bei den Bayles für einen Jurieu passieren". Darin macht ihn die Thatsache nicht irre, daß die Begabung eines Bayle in der Gegenwart in noch höher begabten Männern, wie etwa in Voltaire, ihre Kritiker gefunden hat. „Ich will nicht gern bei den praktischen Philosophis ohne Not ridikül werden." Zinzendorf fühlt sich unangenehm berührt, wenn gescheite Leute den Gedanken äußern, „daß der Herr Jesus philosophiert habe". Noch viel weniger aber kann er dulden, daß die Person Jesu für

eine methodenlose von den Affekten beherrschte Denkweise in Anspruch genommen wird, von Leuten, welche meinen, „daß die selbständige Weisheit i. e. der größte Praktikus aller Zeiten auf den Fanaticismum geleitet hätte“. Die Person Jesu kann also jedenfalls in keiner Weise gegen ein freies sachgemäßes Denken ins Feld geführt werden. Zinzendorf besteht auf seinem Rechte, angesichts dessen, der ihm unbedingte Autorität auf religiösem Gebiet ist.

Die eigentümliche Doppelstellung des Mannes als Christusjünger und Freund der Philosophie hat seine Gegner veranlaßt, ihn „in theoria für einen Atheisten und in praxi für einen Fanaticum“ auszugeben. Wenn ihm daraus nur persönliche Nachteile erwachsen, so ist das zu ertragen; es droht aber ein größeres Übel. Von den Theologen für einen Atheisten gehalten zu werden, ist ihm verhältnismäßig gleichgültig. Um keinen Preis dagegen möchte er in dem Urteil der denkenden Leute, der Philosophen, als Fanatiker gelten, und zwar darum nicht, weil dadurch der sich jetzt in der Gesellschaft vollziehenden geistigen Entwickelung eine bedeutsame Schädigung erwachsen kann. Die „denkenden Zeitgenossen“ hegen allgemein den Verdacht, daß die meisten Theologen „entweder aus Eigennutz oder aus Stupidität theologisieren“. Er selbst, der auch in die Reihe der Theologen gehört, hat bei sich eine andere Ursache gefunden als jene, welche der Verdacht der Zeitgenossen bei den Theologen voraussetzt. Zinzendorf greift, indem er diese Ursache nennt, auf jene Jugenderfahrung zurück, welche ihm zur richtigen Wertschätzung seines geistigen Vermögens verhalf. Die Ursache, welche ihn zum Theologen machte ist „die in den menschlichen Verstand, der sich in den Schranken eines Geschöpfs zu halten weiß, von dem Schöpfer gelegte und bewahrte Fähigkeit und Gewißheit zu glauben“.

Es giebt neben der Anlage des philosophischen Denkens, das seine bestimmten Schranken hat, die andere ebenso eigenartige und selbständige des religiösen Glaubens, die so gut schöpfungsmäßig begründet, wie die erste, zur ungetrübten Entfaltung gelangen kann, wenn die specifische Verstandesthätigkeit in den ihr gesetzten Grenzen verharrt. Das hatte Zinzendorf an sich selbst erfahren und beobachtet, als praktischer Philosoph, der sich vor allen Dingen über sein eigenes Geistesleben klar werden will. Es liegt ihm viel daran, daß er mit seiner Eigenart den Denkenden unter den Zeitgenossen nicht als Fanatiker gelten möge. Durch eine derartige Beurteilung könnten sie in der unzureichenden Auffassung des religiösen

Lebens, die ihnen vorgeworfen werden muß, bestärkt werden. Es könnte nämlich „gewissen Philosophis das einzige bei der Religion ihnen noch im Wege stehende Scandalum, daß man sich bei einer ehrlichen unübertriebenen Absicht mit dem Glauben dennoch betrügen könne, wieder ins Gemüt gebracht werden". Es ist der Zweifel an den sicheren Grundlagen des religiösen Glaubens, von dem er die „Denkenden" befreien möchte. Er will das Verdammungsurteil der Theologen über sich ergehen lassen; mehr, ungleich mehr ist ihm daran gelegen, im Kreise der Philosophen die Einsicht wachzurufen, daß es eine Religiosität giebt, welche gesund und ihrer selbst gewiß, nicht Fanatismus ist, und mit den Faktoren des Eigennutzes und der Stupidität nicht zu rechnen braucht. Er ist eben im Begriff, „seinen verständigen Mitmenschen nach und nach eine nubem testium vorzuführen, die der Glaube selig und verständig, ehrlich und menschlich und bürgerlich und brav und modest und liebreich und diensthaft gemacht hat". In diesem Kreis ist also die Synthese zwischen dem selig machenden religiösen Glauben und jener humanen Bürgerlichkeit gefunden, deren ideale Seiten die berühmten „Lehrer des deutschen Volkes", Wolf und Gottsched, unermüdlich vor den Zeitgenossen entwickelten. Verständiges Denken, moralisches Verhalten, gesittetes anstandsvolles Auftreten, liebenswürdige Geselligkeit, das waren in der That die Tugenden, durch deren Verkündigung die Männer der Aufklärung die letzten Reste von innerer und äußerer Roheit zu überwinden suchten, welche die Zeit der Religionskriege hinterlassen hatte, um der bürgerlichen Gesellschaft zum Genuß der Glückseligkeit zu verhelfen. Der Einblick in den eigenartigen Wert, den gerade unter diesem Gesichtspunkt die Religion hat, fehlte ihnen. Weil sich Zinzendorf über die großartige Bedeutung und Tragweite dieser allmählich sich emporarbeitenden intellektuellen und moralischen Bildung klar ist, darum will er mit seiner Religiosität im Kreis jener Männer Anerkennung gewinnen. Diesem Zweck ist eins seiner Hauptwerke, die „Naturellen Reflexionen" gewidmet, dessen Titel schon zeigt, an welchen Kreis es sich wenden und wie es gelesen sein will. Demnach kann es nicht Zinzendorfs Absicht gewesen sein, sich und sein Werk der „philosophischen Aufklärung" feindlich entgegen zu stellen. Er sucht im Gegenteil nach verständnisvoller Verbindung, in welcher die Aufklärung durch die richtige Einsicht in das Wesen der Religion bereichert werden soll. In diesen Anschauungen Zinzendorfs lagen die Motive, welche feingebildete Männer wie Ludwig von

Schrautenbach in seine Kreise zu ziehen vermochten. Von hier aus verlieh er der von ihm erneuerten Unität einen Charakter, demzufolge sie sich den echten Bildungsmomenten der Zeit stets anschließen konnte, soweit nicht anderswoher kommende pietistische Wirkungen hinderlich wurden.

Während Zinzendorf auch in seinem späteren Leben der specifisch spekulativen Thätigkeit des Philosophen keinen Wert beilegen kann, sieht er fortdauernd in jener auf das Wirkliche gerichteten Denkweise, welche sich der ihr durch die Sinnlichkeit gesetzten Grenzen bewußt ist, ein aussichtsvolles Moment im Leben der Gegenwart. Unter dem Gesichtspunkt der „Philosophia practica" erklärt er sich noch 1750 für einen Philosophen. Dagegen steht ihm im Blick auf die — in seinem Sinne — „theoretische" Philosophie fest, „daß die Weltweisen im 18. Jahrhundert bei denen im 19. so unfehlbar für Ketzer oder Schwärmer passieren werden, als die vom Organo Aristotelico bei den heutigen zureichenden Grundgebern"[22]).

5. Anerkennung des Toleranzprinzips.

Zinzendorf schließt sich auf Grund seiner Wertschätzung der praktischen Philosophie mit voller Anerkennung dem besonders von Thomasius und seinen Anhängern geltend gemachten Grundsatz der Toleranz an. Diesen Artikel „recht fest zu setzen, ist sehr nötig, weil er bei dem Ebenbilde Gottes, das die Obrigkeit an sich tragen soll, ein unentbehrliches Stück ist". „Sobald man die Maxime der Toleranz aufhebet, so bald ist man nicht imstande, die Frage der Brahmanen zu beantworten, warum Gott den Teufel nicht totschlägt wenn er ihm so im Wege ist"[23]).

Zinzendorf hatte, als er diese entschiedene Parteinahme für die Freunde der Toleranz erklärte, hinreichende Gelegenheit, sein Wort unter äußerst schwierigen Verhältnissen durch die That zu bewähren. Die Wirren, welche 1726 in der Emigrantenkolonie, welche sich auf seinem Gute Berthelsdorf gebildet hatte, in dogmatischer und praktischer Beziehung ausbrachen, gaben ihm, dem Gutsherrn und Patron Veranlassung, aus Erfahrung zu lernen, „was zu der von ihm jedermann angepriesenen Toleranz gehörte"[24]). Der von der Philosophie her aufgenommene Grundsatz setzte sich bei ihm fest, nachdem er denselben mit seiner religiösen Überzeugung vermittelt hatte[25]). Die gesunde Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse in der Gegenwart hängt ihm davon ab, daß die Staatsregierung im Gegensatz zu jeder

klerikalen Bevormundung ihre zuständige Macht zur Befreiung der Gewissen benutzt. „Wo aber die Klerisei die Bolzen nach ihren Affekten macht, und der Fürst muß sie verschießen durch seinen Machtarm, da wird das edle Principium von der Fürstenmacht in Religions- und Kirchensachen zu einem großen Unglück und die Gewissen kommen wieder ganz in das alte Labyrinth, daraus sie die Grundprincipia der alten Bekenner unserer protestantischen Kirche vor zweihundert Jahren erweckt hatten“[26]). Wo das Toleranzprinzip herrscht, kann gerade die staatsrechtliche Leitung des Kirchentums Glaubensfreiheit ermöglichen. Nach Zinzendorfs Ansicht hat sich dieses Prinzip schon in dem Grade allenthalben durchgesetzt, daß von einer demselben etwa drohenden Gefahr nichts mehr zu fürchten ist. Die Grundsätze des Thomasius haben sich „dergestalt an allen Höfen und fast allen Universitäten insinuiert, daß man von Verfolgungen in Religionssachen wenig oder nichts mehr hört“.

Zinzendorf hält an dieser Errungenschaft der neueren Bildung fest, obwohl er sich über die bedenklichen Folgen, welche dieselbe haben konnte und thatsächlich hatte, vollständig klar war. Jeder Schwärmer, wenn er auch nichts als einen Traum für seine Verkündigungen anführen kann, redet mit solcher Selbstgewißheit und preist den Gegner so unverschämt an, als wenn es keine Richter gäbe. Dadurch wird Deutschland mit der Gefahr bedroht, zum Versuchsfelde zu werden „für so viele Sekten und Gebäude der Phantasie, als man weder in Holland, England, Amerika oder einiger der Religionsfreiheit immoderate gebrauchenden Freistadt suchen sollte“[27]). Diese kirchliche Zersplitterung ist, seiner Auffassung nach, eine besondere Folge, welche im Verhältnis zu dem allgemeinen Gewinn, der aus dem Toleranzprinzip dem deutschen Volke in religiöser Beziehung resultiert, nicht sonderlich in Betracht kommt. Fiele das Prinzip als solches, so wäre ein Rückfall in den vorreformatorischen Zustand die unvermeidliche Folge.

II. Wesen der Religion.

1. Die Glückseligkeit als Zweck der Religion.

Die Untersuchung darüber, wie Zinzendorf über Philosophie denkt, zeigt durchweg, daß er seine Begriffe über dieselbe unter gleichzeitiger Erwägung dessen feststellt, was die Religion ihm ist und bietet, in welcher er, seiner Lebenserfahrung zufolge, ein Gebiet des menschlichen Geisteslebens erkennt, das von dem des theoretischen Denkens zunächst streng zu scheiden ist.

Von Jugend auf ist ihm die Wahrheit tief eingedrückt, „daß das Wesen der Religion etwas ganz anderes als eine Meinung sein müßte". Die religiöse Wahrheit wohne nicht „im Gehirne", sie nehme vielmehr den ganzen Menschen ein. Der Mund gehe nicht von „Gedanken", sondern von einer „Herzensfülle" über, wenn er „von der Religion reden wolle". Die Anleitung zur wahren Religion geschehe daher auch mehr durch eine „gewisse Kraft und durch unaussprechliche Gründe, welche in wenig Worten verborgen lägen, als durch die allerweitläufigsten deutlichsten und unwidersprechlichsten Vorstellungen, darin sich diese verborgene Kraft befindet"[28]). Die Religion hat im Grunde mit dem rein theoretischen Denken nichts zu thun; sie ist eine Größe, welcher eine eminent praktische Bedeutung zukommt. Die religiöse Frage ist die Frage nach dem Wohle, nach der Glückseligkeit. Erst, wenn ein Mensch diese Frage ernstlich stellt, wird er darauf geführt, ein „höchstes Wesen" zu postulieren und Religion zu üben.

Der näheren Betrachtung offenbart sich die Thatsache, daß zwei sich scheinbar widersprechende praktische Tendenzen im Menschen stets zusammen da sein und gleichzeitig ihr Ziel erreichen müssen, wenn das Gefühl der Glückseligkeit erlebt werden soll. Der Mensch muß zu gleicher Zeit dienen und herrschen können. Nur dienen zu können, ist „hart"; nur herrschen zu können, ist „unangenehm". Der Mensch wird erst dann glückselig, wenn er „ein herrschender Diener und ein dienender Herr" geworden ist. Thatsächlich fühlt ein Dienender sich dann wohl, wenn ihm neben dem Dienstgebiete ein anderes zu Gebote steht, auf welchem er frei schalten und walten kann. Einer, der als Herr an sich ganz frei sein könnte, findet sein Wohlsein darin, sich freiwillig einem anderen,

welcher eine gewisse Anziehungskraft auf ihn ausübt, unterzuordnen. Daher ist der Schluß zulässig, „daß es die eigentliche Natur des Menschen mit sich bringe, in einer freien Dienstbarkeit und dienstbaren Freiheit zu stehen“. Zur Bezeichnung dieses inneren Verhaltens kann auch der Schriftausdruck „in einem Gesetz der Freiheit stehen“ gebraucht werden. Wessen Neigungen sich nicht viel über den Bereich der „natürlichen Lebensbewegungen im Blut“ erheben, wird lediglich dahin streben, jene freie Dienstbarkeit und dienstbare Freiheit innerhalb der Grenzen der sinnlichen Güter zu erleben. Wirkliche Glückseligkeit kann er indessen im vorliegenden Falle nicht erreichen, denn einmal sind die sinnlichen Güter ihrer Natur nach vergängliche, und sodann ist die sinnlich bestimmte Neigung des Menschen von Hause aus unbeständig. Jeder Wechsel auf diesem Gebiet hat aber Störung des Glückseligkeitsgefühles zur Folge. Keine „Freundschaft oder Liebe“ kann „verlassen oder abgewechselt werden, ohne daß man nicht eine Zeitlang in Unruhe versetzt werde“. Das Zusammensein von Dienstbarkeit und Freiheit verhilft daher zu wirklicher Glückseligkeit nur dann, wenn es über den Bereich des Sinnlichen hinaus auf das Übersinnliche bezogen wird, „wohin unser Körper gar nicht, unser geistlicher Teil nicht sonderlich reichen kann“. Trotz dessen ist zu behaupten, daß der Mensch an seiner Glückseligkeit so lange verzweifeln muß, bis in diesem Gebiete „fester und unbeweglicher Grund“ gefunden ist. Hier bietet sich nun die Hypothese an, daß ein „oberes Wesen“ existiere, auf welches der Mensch seine „freie Dienstbarkeit“ zu beziehen habe, um wirklich glückselig zu werden, indem es offenbar in vollkommener und dauernder Weise ebenso seine Freiheit garantiert, wie seine Dienstbarkeit in Anspruch nimmt. Thatsächlich fehlt es dem Menschen weder an Neigung, ein solches Wesen zu glauben, noch an Willigkeit, sich demselben zu unterwerfen. Daß die hierbei vorwaltende innere Stimmung keine phantastische ist, ergiebt sich aus der Thatsache, daß die meisten Philosophen, welche sich mit der Frage nach der Glückseligkeit beschäftigen, darin übereinstimmen, „daß sie einen Gott und oberes Wesen ihrer Lehre zum Grund setzen“. „Sie sagen, des Menschen Glückseligkeit komme auf die Vereinigung mit diesem Wesen an.“ In Bezug auf die Frage, wie diese Vereinigung zustande komme, herrscht freilich große Uneinigkeit unter den Philosophen. Die betreffende Lehre wird ferner so vorgetragen, daß unter tausenden kaum zehn das Gesagte verstehen; unter diesen sind kaum fünf in der Lage, behaupten zu

können, daß sie die Sache, um die es sich handelt, gefunden haben; nicht zwei unter diesen halten die Probe auf die Richtigkeit ihrer Aussagen aus, und endlich bleibt vielleicht kein einziger übrig, „der eine Zufriedenheit ohne Unbestand besitzt, und der sich nicht, um dieselbe beständig zu machen, einiger Phantasie bedienen und der Wirklichkeit seiner Glückseligkeit mit einiger Einbildung helfen müsse“[29]). Das Glückseligkeitsstreben postuliert also ein höchstes Wesen, eine Gottheit, und ist sich bewußt, nur an dieser absolute Befriedigung finden zu können. Es gilt nun, diese Gottheit irgend wie zu erreichen. Auf dem Wege theoretischer Belehrung kann das nicht geschehen.

Indem Zinzendorf das praktische Moment der Glückseligkeit zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen über Religion machte, schlug er einen Ton an, der im Inneren der „denkenden“ Zeitgenossen einen lauten Widerhall finden mußte, denn diese, das Wohl des Menschen, war in der That das praktische Ziel, in dessen Dienst die Männer der Aufklärung ihr Denken und Lehren stellten. Zinzendorfs Ziel ist dasselbe, aber es war ein neuer Gedanke, wenn er behauptete, daß die Frage nach diesem Lebensziele die religiöse Frage sei. Das, was die Aufklärung in erster Linie erstrebte, ist demnach nur zu erreichen, wenn man sich entschließt, die Religion in den Mittelpunkt der menschlichen Lebensbeziehungen zu stellen. Damit war dieser eine Bedeutung zugewiesen, welche freilich im Lager der Aufgeklärten damals noch nicht anerkannt wurde.

Zinzendorf hat an der Auffassung, daß die Glückseligkeit das Entscheidende in der Religion sei, stets festgehalten. Wirklich selig sollen diejenigen sein, die mit dem religiösen Leben Ernst machen. Noch 1754 erklärt er: „Wenn ich meine Gedanken sagen soll, was eine Religion ausmacht“ — er meint damit „eine jede, die auf den Namen einer Religion prätendieren kann“ —, „so besteht's darin, daß die Menschen von einer und derselben Religion zusammen verstanden sein müssen über dem, was die Seligkeit ist, alsdann sind sie auch bald über die Mittel einverstanden.“ Gleichartige Überzeugung nicht bezüglich der religiösen Lehre, sondern bezüglich der Glückseligkeit ist also das Entscheidende. Unser Glaubensgenosse ist derjenige, meint Zinzendorf, welcher denselben Begriff von Seligkeit mit uns gemein hat. Wer in dieser die vollkommene sinnliche Glückseligkeit erwarte und darum jetzt als Asket lebe, um es dort um so besser zu haben, der sei in der türkischen Religion zu Hause[30]).

2. Das Gemüt als Ort des religiösen Lebens.

Die Frage nach dem Wohle ist keine theoretische Frage; sie hat ihren Bezug auf dasjenige Gebiet des geistigen Lebens, in welchem praktische Entscheidungen für oder wider etwas getroffen werden. Die Religion ist daher nicht sowohl Sache des Verstandes als vielmehr des Gefühles oder der „Empfindung", d. h. im Sinne Zinzendorfs einer geistigen Thätigkeit, welche frei von theoretischer Reflexion unmittelbar erfolgend sich nach eigenen Gesetzen für oder gegen die Aufnahme von Eindrücken entscheidet. Nicht das theoretische, sondern das von diesem zu unterscheidende praktische Geistesvermögen, das in den Gefühls- und Willensvorgängen sich äußert, ist gemeint. Diese Anschauung liegt den Sätzen zu Grunde, welche Zinzendorf in einem Anhang zum Sokrates[31]) vorträgt. Die Religion, lehrt er, könne ohne Vernunftschlüsse gefaßt werden, sonst könnte niemand eine Religion haben, als „der einen aufgeklärten Kopf hätte". Die Religion müsse eine Sache sein, „die sich ohne alle Begriffe durch bloße Empfindung erlangen läßt", sonst könnten Taube, Blindgeborene und Kinder keine Religion haben. Den erstgenannten fehlen die notwendigen sinnlichen Eindrücke, welche aller Begriffsbildung voraufgehen müssen; das Kind könne die Begriffe noch nicht richtig erfassen und anwenden.

Es ist also lediglich die Gefühlsseite im weiteren Sinne des Wortes, auf welcher die Entstehung und Entwickelung der Religion beruht. Es ist festzustellen, daß diese im Vergleich mit dem begrifflichen Denken das Wertvollere ist, denn „an der Wahrheit in den Begriffen ist weniger gelegen als an der Wahrheit in der Empfindung; Irrtümer in der Lehre sind nicht so schlimm als in der Art; ein Unwissender ist nicht so übel daran als ein Kloz". Darum kommt der Gefühlsseite im Menschen ein höherer Wert zu als dem rein theoretischen Verhalten. In noch klarerem Lichte erscheint derselbe, wenn der Umstand herangezogen wird, daß das bloß Begriffene dem Wechsel unterliegt, das in den Bereich der „Empfindung" einmal Aufgenommene dagegen beharrt. „Die begriffene Meinung verändert sich mit dem Alter, Auferziehung und anderen Umständen, die empfundenen Meinungen sind diesen Veränderungen nicht so sehr unterworfen, sie befestigen sich wohl eher"[32]). Demnach wird also nur der vom Gefühl aufgenommene und durchdrungene Inhalt des Geistes unwandelbarer Besitz desselben, welcher in seiner Totalität die „Art" oder das „Gemüt" des Menschen

bildet. Diesen Begriff führt Zinzendorf in der That ein. Das „Gemüt" ist für die Seele dasselbe, was für den Leib das Fühlen ist. Es ist gleichsam der ins Geistige erhobene Tastsinn, mit welchem das Vermögen der Abschätzung verbunden ist. Es entscheidet nämlich bei jeder erfolgenden Berührung sofort darüber, ob etwas annehmbar und wertvoll ist, oder nicht.

Die Bedeutung des Gemüts, welche diejenige des rein theoretischen Vermögens überragt, liegt darin, daß in ihm das Organ vorliegt, welches sofort und sicher in Bezug darauf eine Bestimmung trifft, was der Mensch als „angenehm" in sein geistiges Leben aufnehmen und was er als „widerwärtig" davon abstoßen soll. Über den Gedanken der Gottheit muß daher vor diesem Forum entschieden werden, wenn er sich in einen wirklichen geistigen Besitz des Menschen verwandeln soll. Der Begriff einer Gottheit ist jedem zugänglich, indessen, mit der Erfassung des bloßen Begriffes ist die Aneignung der Gottheit selbst noch nicht gegeben. „Es trifft nicht ein jedes darauf, dem er [Gott] einfällt, denn er ist nicht jedermann widerwärtig; er ist nicht jedermann angenehm"[33]). Wenn der Gedanke Gottes zur erlebten Wirklichkeit werden soll, so muß erst das Gemüt unter dem Gesichtspunkt der Annehmbarkeit oder Nichtannehmbarkeit entscheiden. Fällt die Entscheidung für denselben aus, so wird er damit zum wirklichen Besitz des geistigen Lebens. Daher die Sätze: Die Religion werde von niemand für wahr gehalten, dem daran gelegen sei, daß sie nicht wahr sei; die Religion kann nicht vernünftig gefaßt werden, so lange ihr die Empfindung widersteht[34]). Der religiöse Besitz ist der Natur des Gemütes zufolge nicht nur ein dauernder, wie oben bemerkt wurde, sondern auch ein vollkommen sicherer. Weil es sich in der Religion um Gefühlsentscheidung handelt, darum eignet ihr das grundlegende Moment der Gewißheit. Das Gefühl bringt „eine weit größere und gewissere Überzeugung als alles andere"; nicht im Nachdenken, sondern in der Empfindung offenbart sich daher „die meiste" Gewißheit. „Die Empfindung einer Sache kann von keinem Vernunftschluß über den Haufen geworfen werden"[35]).

Im Anschluß an diese Auffassung des Gefühles und Gemütes führt Zinzendorf das ihm gleichbedeutende Wort „Herz" ein. Herz ist das Gemüt, soweit es religiös bestimmt ist. Er versucht den Nachweis, daß schon Paulus sich dieser Sprechweise bedient habe[36]).

3. Die Notwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung.

Jede Religion, welche dieses Namens würdig ist, muß auf „Offenbarung“ beruhen. Soll das Gemüt des Menschen sich in Bezug auf die Gottheit für oder wider entscheiden, so muß die Gottheit selbst sich ihm zu Gefühl geben. Da der Mensch als Geistwesen zugleich sinnlich bestimmt ist, kann er zu einer seine innere Entscheidung hervorrufenden Empfindung von Gott nur gelangen, wenn er im Bereich des Sinnlichen im Verlauf der Geschichte „auf ihn trifft“. Gott muß „sich sehen oder hören lassen, oder er muß beides zugleich thun“, und zwar in der Weise, daß er sich zu gleicher Zeit als der unbedingte „Meister“ alles Sichtbaren und Unsichtbaren zu empfinden giebt.

Wenn auf Grund solcher Offenbarung das Gemüt sich für Gott entscheidet, hat es wirklich einen Gott. Eine Offenbarung Gottes, welche den „eingefleischten Geist“ des Menschen erreichen soll, muß in der Geschichte heraustreten. Gott muß sich „als Mensch offenbaren, wenn ihn die Menschen haben fassen sollen“[37]). In Begriffsmitteilung besteht daher die Offenbarung nicht, wenn auch freilich der Inhalt derselben nachträglich auf Begriffe gebracht werden kann. Offenbarung ist das innerhalb der irdischen Geschichte sich vollziehende Herantreten Gottes an das menschliche Gemüt. Darum ist „die Offenbarung in der menschlichen Empfindung unumgänglich von Nöten, daß sie aber in faßliche Begriffe gebracht werde, ist nicht so sehr nötig als nützlich“[38]). Die nachträglich erfolgende lehrmäßige Auseinanderlegung der Offenbarung ist also nur ein später hinzutretendes Hilfsmoment und mit dieser selbst nicht zusammen zu werfen. Als geschichtliche Thatsache ist sie das objektive Korrelat zur menschlichen Gemütsempfindung, nicht zur Begriffsbildung. Zinzendorf bemüht sich daher, jede Bestimmung vom Begriff der Religion fern zu halten, welche mit demselben das theoretische Moment der Lehrmitteilung und Lehraneignung verbindet, um ihren auf objektive Thatsachen und auf das Gefühl gegründeten Charakter zu bewahren. Unter diesem Gesichtspunkt behauptet er, die Religion bestehe nicht in Worten, sondern im Sein und Haben, sie sei nichts Erdachtes, sondern etwas Gegebenes, nichts Gelerntes, sondern etwas Wesentliches, eine Natur. Nicht jeder kann daher eine Religion machen, wie er will, sondern er ist an die thatsächliche Offenbarung gebunden. Die Bezeichnung, die Religion sei eine Natur, erläutert er durch den Gedanken, das bloße

Wissen nütze bezüglich der Religion nichts, Haben und Thun sei notwendig; die Religion muß das praktische Sichausleben des Menschen beherrschen. Andererseits beklagt er es als einen Mangel, daß die meisten Menschen die landesübliche Religion annehmen und die Wahrheiten derselben ohne Gefühl nachsprechen[39].

4. Gefühl und „Vernunft" in der Religion.

Das theoretische Verhalten gehört weder zum Wesen der Religion noch zu dem der Offenbarung. Welche Verhältnisbeziehung beider Erscheinungen findet statt? Zinzendorf beantwortet diese Frage, indem er zunächst zwei „bodenlose Meinungen" abweist. „Die eine ist, daß die Vernunft auch in Religionssachen alles ausmachen müsse; die andere, daß die Vernunft mit der Religion in keine Harmonie zu bringen sei." Unglaube und Aberglaube haben diese Sätze hervorgebracht. Zinzendorf sucht sie durch Anwendung eines drastischen Bildes zu berichtigen. Man brauche keine Studien über das Tierleben gemacht, sondern nur einen Hund einigemal aus der Küche geschlagen zu haben, so werde man wissen, daß solche Tiere nicht ohne Vernunft seien. Trotz dieser Ansicht wird man weder die Güte eines Hundes preisgeben, weil er nicht immer die geradeste Straße wählt, seinen Herrn aufzusuchen — das gehört zu seiner Natur —, noch wird man ihm zumuten, sich wider seine Natur in moralische oder mathematische Gedanken hinein zu vertiefen. Man wird dem Tier in den ihm gesteckten Grenzen diejenige Bewegung lassen, welche ihm die natürliche ist. Danach ist beim Menschen das Verhältnis von [theoretischer] Vernunft und Religion zu beurteilen. Es darf keine unbefugte Grenzüberschreitung stattfinden. Sobald ein Mensch zur religiösen Überzeugung von einem Gott gelangt ist, hat seine Vernunft „Feierabend in Ansehung aller göttlichen und ihre Natur übersteigenden Dinge". Damit ist das Gebiet des religiösen Mysterium erreicht, das allein auf dem praktischen Wege des Gemütsanschlusses an Gott erfaßbar ist. Niemand kann an diesen „Geheimnissen teilhaben als einer, der das Glück und die Ehre hat, mit diesem obersten Wesen in genaue Bekanntschaft geraten zu sein, ihm sei gleich das Maß des Verstandes reichlich oder sparsam zugeteilt"[40].

Zinzendorf knüpft an diesen Gedanken Bemerkungen an, welche sich inhaltlich durchaus mit denjenigen decken, zu welchen er sich durch die versuchte Abgrenzung des Gebiets der Philosophie gegen das-

jenige der Religion veranlaßt sah. Es steht ihm fest, daß alle diejenigen Vernunftschlüsse, welche sich zur Unermeßlichkeit Gottes versteigen, nichts anderes sind als Luftschlösser und Narrenstreiche, welche eher ins Tollhaus als auf die Katheder gehören. Dieses Urteil gilt jedoch in keiner Weise, wenn die Vernunft das ganze menschliche Leben des Frommen zum Gegenstand nimmt, wenn sie sich um „streitige Schriftörter", um alle „dunklen und unausgemachten Wahrheiten", die in der Schrift etwa nur angedeutet sind, bemüht. Der Verstand hat ein Recht auf alle Pflichten und Neigungen des natürlichen Menschenlebens, auf alles, das der Natur der Sache nach seinem Urteil untersteht. Die Frömmigkeit hat die Aufgabe, sich mit den in der Vernunft enthaltenen natürlichen Gesetzen des menschlichen Denkens und pflichtmäßigen Handelns zu vereinbaren, sonst verläuft sie sich in Schwärmerei. Was zunächst das Denken betrifft, so gilt die einfache Forderung, daß der Fromme bei der Schrifterklärung nicht nach Gewohnheit und Vorurteil, sondern nach den Gesetzen des Denkens zu entscheiden hat. Die Erörterung dunkler Stellen hat man weder allzu leichtsinnig anzunehmen, noch ohne Grund für allzu gefährlich zu halten. Für die Pflichtübung gilt der Grundsatz, daß „die angeborenen menschlichen Pflichten" denen „des äußerlichen Gottesdienstes und ersonnener Andacht" nicht hintangesetzt werden dürfen. Wer anders handelt, kann zwar nicht als „Ketzer" betrachtet werden, „er wird jedoch den Verdacht, ein Phantast zu sein, nicht erschüttern können". Klares und im einzelnen Falle stets sachgemäßes Denken sind auch auf dem religiösen Gebiet unumgängliche Erfordernisse. „Nicht wissen, was man anbetet, ist nicht viel besser als gar nichts anbeten; hundert unnötige Pflichten beobachten, macht die Verabsäumung derer notwendigen viel unverantwortlicher." Derartigen Verirrungen auf dem sittlich-religiösen Gebiet hat die göttliche Weisheit dadurch vorgebeugt, daß sie den Menschen mit Vernunft ausstattete. Sie hat die Aufgabe, derartige Mißbildungen zu verhüten, und hat daher ein Recht, ihre Gesetze auch auf diesem Gebiete zur Anwendung zu bringen. Dadurch wird die Religion nicht geschädigt, sondern in ihren wesentlichen Lebensäußerungen des Erkennens und sittlichen Handelns vor Verderbnis bewahrt. Ein Konflikt zwischen Vernunft und Religion kann von der erstgenannten aus nur dann entstehen, wenn diese sich auf Dinge bezieht, „dahin sie nicht langet", was leicht geschieht, wenn sie nicht genug „aufgeklärt ist", ferner „wenn sie aus den Schranken der Religion gewichen, oder wenn sie sich gar

darüber zu schwingen meint". Solche Nichtachtung der gesetzten Schranken findet nämlich statt, wenn wir andere Begriffe von der Sache im Kopf haben, die wir betrachten, als die Begriffe der Gottheit veranlassen"[41]).

Die auf der gottgewirkten Empfindung ruhende religiöse Wahrheit ist demnach mit der Vernunft vereinbar, wenn diese auf ihrem Gebiet des natürlichen Zusammenhangs der Dinge bleibt und das Gebiet der Religion als ein für sich selbständiges insoweit respektiert, als sie nur Begriffe auf dasselbe anwendet, welche sachgemäß gewonnen, also religiöse Begriffe sind. Unter dieser Bezeichnung sind solche zu verstehen, welche „die Begriffe der Gottheit veranlassen"; solche also, welche sich aus dem specifisch religiösen Begriff, das heißt aus dem Gottesbegriff ergeben. Ein sogenannter philosophischer Gottesbegriff zum Beispiel, auf das religiöse Gebiet übertragen, muß sich sofort als inadäquat ausweisen. Die entscheidende Forderung läuft also darauf hinaus, daß die richtige Gebietsteilung zwischen dem religiösen und dem theoretischen Denken gefunden wird. Zinzendorf denkt dieselbe offenbar in der Weise vollziehbar, daß das theoretische Denken als solches der Religion nicht ihre maßgebenden Grundbegriffe zu geben hat; diese giebt sie sich selbst, und die Vernunft hat dieselben einfach anzuerkennen, da sie sich thatsächlich als auf ihrem Gebiet vernünftig ausweisen. Werden diese Begriffe nun auf das Gebiet des geschichtlichen und sozialen Lebens angewandt, erweisen sich dieselben ohne weiteres als solche, welche den Gesetzen der gesunden Vernunft entsprechen und daher mit dieser vereinbar sind. Derjenige, bei welchem das nicht der Fall ist, erscheint weniger fromm als phantastisch. Bei der Bildung derjenigen Begriffe also, die auf Grund des Gottesbegriffs entstanden das Erkennen und Handeln des Frommen im praktischen Leben regeln, konkurriert das jedesmal sachgemäße vernünftige Denken, im andern Fall entsteht ein falsches sittlich-religiöses Verhalten. In einem Gespräch mit dem lutherischen Theologen Schäfer (Pastor in Görlitz) formuliert Zinzendorf seine Anschauung dahin: Bis ad essentiam und existentiam Dei lange die Vernunft, einen Begriff aber von dem animo Dei könne man sich durch die Vernunft nicht machen, sondern da müsse animus divinus ad animum nostrum per sensationem und als Fühlen wirken, welche beide zusammengenommen, nämlich Raisonnement und Empfindung, uns zu einer Religion brächten. Da Schäfer dieser Behauptung den Satz entgegenstellt, „es solle alles durchs Raisonnement gehen",

erwidert Zinzendorf, das bloße Raisonnement mache lauter Ungläubige, sowie das bloße Empfinden Narren. Die Vernunft müsse decernieren, ob eine Empfindung reell oder eine Einbildung sei[42]. Es kommt auf die sachgemäße Vereinbarung beider Größen an. Von den zwei Feinden, welche das Reich Christi hat, „Vernünftlichkeit und Imagination“, hält Zinzendorf den letzteren für den gefährlicheren, weil er als Freund auftritt. Der Vernünftlichkeit entwächst der Naturalismus, der Imagination eine Erscheinung wie die des Quäkertums; sind beide vermischt, so ist das Resultat eine münstersche Rotte. Der normale Mann besitzt beide „in wagerechter Gleiche“[43].

III. Die christliche Religion.

1. Die Glückseligkeit im Christentum.

Zinzendorfs Aufstellungen über Religion und Philosophie sind nicht pietistisch. Er gewinnt seine Resultate auf Grund eigenster Erlebung in der Auseinandersetzung mit der philosophischen Zeitströmung, indem er auch dieser gegenüber die Selbständigkeit der persönlichen Ansicht aufrecht erhält. Es ist klar, daß sich ihm im Zusammenhang mit dieser geistigen Arbeit auch die maßgebenden Grundanschauungen über das Christentum festgestellt haben. Dadurch, daß er in der Religion geschichtliche Offenbarung verlangt, welche, ihrer Form nach dem Bedürfnis des Menschen angemessen, darin besteht, „daß Gott sich als Mensch offenbart“, bekundet er deutlich genug, daß er, seinen Standort innerhalb der christlichen Religion nehmend, auf diese in erster Instanz reflektiert. Was er als Zweck der Religion überhaupt erkannt hat, ist, seiner Auffassung nach, auch der Zweck des Christentums, die Glückseligkeit. Nicht darin besteht das Wesen des Christentums, „daß man fromm sei, sondern daß man glückselig sei“[44]. Die im Christentum erreichbare Glückseligkeit beruht auf der Thatsache, daß Gott dem gefallenen Menschen durch Jesum Christum gnädig sein will[45]. Seligkeit kann also innerhalb des Christentums nur erlebt werden, wenn persönliche Anteilnahme an der in Christo offenbarten göttlichen Gnade stattfindet.

2. Die christliche Offenbarung.

Das Christentum hat demnach seine bestimmten geschichtlichen Grundlagen. Diese liegen im „Wort Gottes“ vor. So wenig ein Adept bestehen kann, er habe denn die „Materie von der Auflösung der Metalle“ inne, so wenig kann ein Christ bestehen, er habe „den Grund der Bibel“ inne, und zugleich „ihren eigentlichen Sinn“ [46]. Das Gegebene in der christlichen Religion ist das in der Schrift enthaltene Offenbarungswort Gottes. Nicht durch die Mittel der Phantasie und der Vernunft, nicht aus Erfahrung allein kann ein Mensch zu christlicher Überzeugung gelangen, sondern „aus dem Wort, das gewiß ist“ [47]. Der eigentümliche Wert des Worts liegt darin, daß in ihm die Person Jesu Christi dargeboten wird. Näher betrachtet handelt es sich daher unter dem Gesichtspunkt des Gegebenen, der Offenbarung im Christentum um die religiöse Anerkennung der Person Jesu. Damit ist der in sich selbst vollkommen genugsame, absolut feste Ausgangspunkt gegeben. Das „Bekenntnis von Jesu“ ist ein Fels. „Ein Fels braucht keine Wälle und Verfestigung, er darf nur in seiner natürlichen Macht stehen bleiben“ [48]. In Christo tritt Gott an die Menschen in geschichtlicher Offenbarung heran und wirkt in einer specifischen Weise auf ihre „Empfindung“. Solange er sich den Menschen in seiner Majestät offenbarte, gewann er nur „Knechte“; jetzt gewinnt er „Jünger“, indem er sich in Christo zeigt, „d. i. in dem allerliebenswürdigsten Bilde, in dem allertreuesten Exempel, in einer herzbrechenden Kraft, und ziehet damit das Äußere der Seele und mit demselben die allerinnigste Zuneigung des Herzens an sich“ [49]. In der Person Christi offenbart sich Gott geschichtlich als Liebe, und diese prägt sich in dem Offenbarungsträger derartig aus, daß im Menschen Lust zu Gott entsteht. Die christliche Religion erwächst aus dem persönlichen Eindruck, welchen Christus als Offenbarer der göttlichen Liebe auf die Menschen macht. Weil sie auf diesem Wege zu Christen wurden, sind die Gläubigen nicht Knechte, sondern „Jünger“, welche, durch Personwirkung gewonnen, mit dieser wirksamen Person im Verkehr bleiben. Indem sie zugleich im Interesse derselben handeln, sind sie „Zeugen“, d. h. Personen, in denen „Gott seinen Sohn Jesum offenbart, und sie ausgesondert hat, sein Wort in der Kraft an die Menschen zu tragen“ [50]. Der Eindruck der „Tugend“ Christi, seiner „Generosität“, hat auch in Zinzendorf den religiösen Glauben begründet. „Die hat mich zum Proselyten ge-

macht, aber kein theologisches Argument, das ich jemals gehört, hat mich zu etwas überzeugt, sondern der erste Schall, den ich von der Tugend meines Heilands gehört, die er mit seinem Tode legitimiert hat, daß sie keine Heuchel- und philosophische Tugend, sondern Wahrheit gewesen"[51]). Weil Gott sich als Liebe nur in Christo geoffenbart hat, kann Gott fortdauernd nur durch Vermittelung der Person Christi den Gläubigen zu eigen werden. Zinzendorf befürchtete, daß die heftige Bestreitung seiner theologischen Anschauungsweise die Folgen haben könne, „daß das leider in praxi nur allzu gewöhnliche ὕστερον πρώτερον: durch den Vater zu Christo, endlich gar zur thesis theologica werde". Das laufe auf eine verkehrte Heilsordnung hinaus. Wenn die Menschen zu Christus kämen, werde dieser sie zum Vater bringen, wenn es Zeit sei[52]). Weder im Anfang der religiösen Entwickelung, noch im Fortgang derselben können die im Christentum dargebotenen Heilsgüter anderswoher als aus der Person Christi angeeignet werden. Er ist der Immanuel, in dem uns die Gottheit leiblich geworden. Wer nichts von Christus weiß, ist ohne Gott in dieser Welt, denn wer den Sohn siehet, siehet den Vater[53]). Darum macht Zinzendorf „in allen Reden von der Bekehrung den Anfang mit Jesu"[54]). Auch im Katechismus von 1740 lehrt er, daß in Christo als dem alleinigen Träger aller göttlichen Gnade Gott allein für den Glauben erreichbar ist[55]). Die „gründliche" Erkenntnis Gottes gehört in ein jenseitiges Leben hinein; der alleinige Weg zum Glauben ist „die Erkenntnis Gottes im Fleisch geoffenbart"[56]). (S. 31.)

Diese biblische Ausdrucksweise, welche nach Zinzendorfs Auffassung den specifischen Wert der christlichen Offenbarung vollkommen zum Ausdruck bringt, kehrt mehrfach wieder. Das Geheimnis, worauf alles ankomme, bezeichne Paulus in dem einzigen Wort: Gott ist im Fleisch erschienen[57]). Das große Geheimnis der geoffenbarten Religion stehe 1. Tim. 3. 16: Gott ist geoffenbaret im Fleisch[58]). Vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, vollendet sich die Sünde in der Nichtanerkennung dieses Grundsatzes. Einen Gott außerhalb Jesu suchen, ist die Sünde wider den heiligen Geist[59]). Der so Handelnde tritt aus dem christlichen Offenbarungskreis hinaus, dessen sämtliche Güter lediglich an Christo haften. Er ist Motiv, Regel, Triebwerk zu allem. Aus ihm allein kann die christliche Persönlichkeit in allen ihren Lebensbeziehungen entstehen[60]). Von dieser Entstehung her empfängt die christliche Frömmigkeit den allein sachgemäßen praktischen Charakter. Aus dem geschichtlichen

Erlöser gewonnen, sieht sie sich auf das empirisch-geschichtliche Leben hingewiesen und vermag sich demselben einzuordnen. Es handelt sich nie um „transcendentale Konzepte von Dingen, die nicht vorkommen, die nicht applikabel sind aufs menschliche Geschlecht"; nicht um „platonische Ideeen von Fassungen und Gemütszuständen, die nie ins Werk gesetzt werden können; es ist alles praktisch an einem Kinde Gottes"[61]). Sobald dagegen Christus als Träger der Offenbarung umgangen wird, zeigt es sich, daß der Mensch „gar keine Anfassung an Gott in sich selbst betrachtet"[62]) hat. Das Christentum ist in dem Sinne Christusreligion oder „Heilandsreligion", als es in der Person Christi die alleinige und zureichende Offenbarung Gottes darbietet, aus welcher sämmtliche religiösen Güter und sittlichen Antriebe allein gewonnen werden können.

3. Gemüt und Offenbarung im Christentum.

Die Offenbarung liegt dem Christen in der heiligen Schrift vor. Indessen, ihr Inhalt würde für ihn ohne Bedeutung bleiben, wenn nicht „Lust zur Sache"[63]) entstünde. Das Gemüt muß sich für den Schriftinhalt entscheiden und dadurch den Willen in derselben Richtung antreiben. Der Mensch muß Christo, dem Inhalt der Offenbarung, „zugethan sein"[64]). Dadurch werden bedeutende Veränderungen im Gemütsleben des Menschen hervorgerufen. Zwei „Notwendigkeiten" treten an ihn heran; „die erste ist, allem abzusagen, das man hat". Das Gemütsverhältnis zur Welt ändert sich: man beurteilt dieselbe unter dem Gesichtspunkt der Lust und Unlust anders als früher. Der geistige und sinnliche Genuß, den sie zu bieten vermag, verliert seine Anziehungskraft. Dagegen erscheinen die sittlichen Pflichten, welche sie fordert, wertvoll. „Der Mensch, der vorher etwas sein wollen, mag nichts mehr bedeuten, der Mensch, der vorher vieles haben wollen, verlanget nichts mehr, der Mensch, der sich gerne lustig gemacht, hat keine Freude mehr in der Welt, und der Mensch, der sein Leben mit Müßiggang zugebracht, wird arbeitsam." Dieser innere Vorgang, „so in Gedanken geschiehet", also verbunden mit reflektierendem Denken auftritt, trägt zwar den Charakter der „Deutlichkeit", aber nicht in demselben Grade den der Zuverlässigkeit. Anders steht es mit der zweiten jener „Notwendigkeiten", welche ungleich bedeutsamer ist; sie betrifft die Gefühlsvorgänge rein als solche. Es handelt sich um geringere Klar-

heit als im ersten Falle, aber um größere Gewißheit. „Der Mensch bekommt eine Fühlung, mit der eine beständige Bestrafung der Fehler, eine tägliche Verbesserung und eine vertrauliche Liebe zu einem unsichtbaren Liebhaber verknüpfet ist.“ Die Bestimmtheit des Gefühls und der Willensantriebe ist eine andere geworden. Das innere Leben als solches, ganz abgesehen vom Verhältnis zur Welt, verläuft anders als früher; es ist durch religiös-sittliche Motive bestimmt. Der Grund liegt in dem Eindruck, welchen die Offenbarung auf das Gemüt hervorgebracht hat. Diese Beobachtungen hat Zinzendorf an „den ersten Bekehrungen zum Christentum“, von welchen die hl. Schrift berichtet, gemacht[65]). Danach läßt sich bestimmen, wo Christentum da ist, und wo nicht. Weil man nicht durch Wissen oder Erkennen, sondern durch das „Fühlen einer lebendigen Kraft“, nämlich der Christi, selig wird, so sind alle diejenigen Leute Heiden, die diese Kraft nicht lebendig an sich gefühlt haben, wenn sie gleich noch so viel davon wissen und reden können“[66]). Da es sich im Christentum, wie in jeder Religion, in letzter Instanz um Seligkeit handelt, so müssen die entscheidenden Vorgänge im Gemütsleben sich vollziehen. Herz und Gefühl müssen von Christus bestimmt sein, dann wird das Verhältnis zu ihm erst ein religiöses[67]). Es sei eine in allen Getauften liegende Sache, behauptet Zinzendorf, „daß sie nicht hören können, daß Jesus vor sie gestorben ist, sie müssen es fühlen“[68]). Die Feindschaft der Pharisäer gegen Christus beruht darauf, daß sie nicht nur kein Gefühl, keinen sensum, haben, sondern die Thatsache desselben sogar leugnen; darum ist eine Wirkung auf sie unmöglich. „Es ist keine Frage vom quomodo sic, wie es zugehe, sondern vom quod sic, daß es so sei“ Zinzendorf beklagt, daß diese Richtung in der Gegenwart „mehr und mehr allgemein“ werde. Sonst habe man noch von Gefühl reden dürfen, jetzt werde das nicht mehr gestattet; und doch sei dieses „das einige Mittel“, durch dessen Anwendung die Zeitgenossen „auf die Materie ihrer großen Seligkeit kommen“[69]) könnten. Unter diesem Gesichtspunkt ist in der That der Gemütseindruck das entscheidende. Das „Geheimnis der Religion“ besteht, wenn man auf die Erfahrung des Einzelnen sieht, jetzt darin, daß ein Zeitpunkt eintritt, in welchem das „ganze Herz und Gemüt“ der Offenbarung Gottes in Christo gegenüber unbedingt zur „Lust“ bestimmt wird. „Das fassen wir, das gefällt uns; da wenden wir uns hin mit unserm ganzen Gemüte, da bekümmern wir uns weder um Beweis dafür, noch um die Einwendungen dagegen, noch um allerhand Einlenkungen,

sondern wir sind mit der Sache eins, sie steht uns an und ist uns nach unserm Herzen; das übrige befehlen wir dem lieben Gott" [70]).

4. Schrift und Gefühl. „Es ist mir so."

Es ist die geschichtliche Heilsdarbietung Gottes in Christo, welche den entscheidenden Eindruck hervorruft; darum muß das religiöse Gefühlsleben sich dauernd an diese, so wie sie in der hl. Schrift vorliegt, gebunden wissen. Dadurch allein bleibt der Einzelne vor Selbsttäuschung bewahrt. Auch wenn einem Menschen Gott selbst erschienen wäre, könnte er sich doch für einen Phantasten halten und, an der Wahrheit der Erscheinung zweifelnd, sie für falsche Einbildung halten. „Da hat man hingegen das Buch, das heißt die Bibel." Das Gefühl ist in den Einzelnen verschieden gefärbt; in allen unterliegt es Trübungen und Schwankungen. Die Schrift ist die allgemeingültige Offenbarungsurkunde, welche allen zu jeder Zeit in gleicher Weise zugänglich ist; der Gläubige besitzt in ihr den Maßstab, an welchem er sein religiöses Gefühlsleben auf seine Wahrheit hin prüfen und nach welchem er dasselbe im einzelnen Falle regulieren kann. Millionen von Menschen ist dieses Buch zugänglich, sie haben dasselbe „von tausend und mehr Jahren her, und ein jeglicher kann alle Tage, was darin stehet, selbst ersehen"; betrügt daher die Einbildung, so betrügt die Bibel nicht. „Ich habe das so viele Jahre her in meiner Seele erfahren, was darin geschrieben steht, ich müßte doch einmal den Betrug gesehen haben; aber mein Herz hat einerlei Gefühl davon Tag und Nacht" [71]). Der Verkehr mit der Schrift garantiert demnach allein einen gesunden Verlauf des religiösen Gefühlslebens. In welcher Weise unter diesem Gesichtspunkt das richtige Verhältnis zur hl. Schrift zu gewinnen sei, zeigt Zinzendorf an dem Beispiel der emauntischen Jünger. Das erste Erfordernis ist die persönliche Verbindung mit Christus; aus dieser entwickelt sich sodann das Schriftverständnis; dieses vermittelt seinerseits die tiefergreifende Erkenntnis Christi, namentlich das Verständnis für das Todesleiden des Herrn. Erreicht wird dasselbe indessen nur, wenn der Schriftinhalt durch Vermittelung des Gefühls zum Gemütseigentum des Gläubigen geworden ist. „Das Herz muß brennen." „An dem Ort, an dem man alles fühlt, das so im menschlichen Leben vorkommt, da muß man das auch fühlen, wo man über alle anderen Dinge sich fühlt, da muß Jesus

auch gemerket werden"[72]). Dann erst ist wahre Erkenntnis seiner Person möglich. In der Regel wird das an solchen Schriftverkehr gewöhnte religiöse Gefühl mit dem „Wort Gottes" zusammenstimmen. Jedenfalls gilt der Grundsatz: „in casibus extraordinariis decidit das Wort"[73]). An dieser Auffassung des Verhältnisses hielt Zinzendorf auch in der Zeit seines Lebens fest, in welcher seine Denkweise stark durch mystische Elemente beeinflußt war. Davon ausgehend, daß die wahre demonstratio evangelica die sei, „mein Herz sagt mir's," verwahrt er sich ausdrücklich gegen eine mögliche verkehrte Auffassung des Gedankens, indem er den Wert des Gefühls und des Worts gegen einander abwägt. Er meine nicht, daß das „es ist mir so" „der evangelische Text selbst" sei. „Wenn man sagt, mein Herz sagt mir das und jenes und das ist mein Text, so ist es ein fanatischer Irrtum." Die Deutlichkeit und Auswickelung der Wahrheit mache einem das Herz nicht, sondern das *ρητον*. Die Propheten, welche die geschichtliche Offenbarung in Christo noch nicht kannten, hatten daher nur einen „Herzbegriff" von der Thatsache des Evangeliums, während ihnen „ein deutlicher Begriff im Verstande" fehlte. Darum konnten sie auch nicht aus einem „klaren lichten Begriff" heraus Mitteilungen machen. Dieser Standpunkt ist der niedere. Die religiöse Wahrheit, wenn sie deutlich erkannt und mitgeteilt werden soll, ist allein „aus dem Worte zu erheben". Brauchbar sind die so gewonnenen Erkenntnisse allerdings nur unter der Voraussetzung der vollzogenen Zustimmung zu der in Christo dargebotenen Seligkeit. Wenn einer frage, woher er es wissen solle, daß das Wort Wahrheit enthält, sei zu antworten: „Wenn dir's nicht so ist, wenn dir's dein Herz nicht sagt, so glaub's nicht." Demonstrationen helfen nichts. Der Fragende muß erst lernen, sich außer Christo unselig zu fühlen[74]). Das zinzendorfische „es ist mir so" ist demnach nicht als Gegensatz gegen die Entscheidung des Wortes gemeint, sondern als Gegensatz gegen ein philosophisches Beweisverfahren. Das Gefühl ist lediglich das absolut notwendige Mittel, durch dessen Mitwirkung der Wortinhalt allein zum Gemütsbesitz des Gläubigen werden kann. Die Begründung dieser Behauptung sucht Zinzendorf lediglich bei Christus selbst. Er wollte nicht, daß seine Religion wieder ein „totes Systema" werde. „Davor" hatte er „eine große Abhorrenz, daß er genannt und bekannt werden solle von Leuten, die nichts dabei fühlen, empfinden und genießen". Sie sollen den Herrn suchen, ob sie ihn fühlen und finden mögen, das sei der Charakter des Evangeliums gewesen[75]).

Spangenberg gegenüber versichert Zinzendorf, „daß weder Reflexion noch Gefühl dux und autor werden dürfe statt des Wortes der Wahrheit, cui ministrant". Den Gegnern, welche behaupten, man präge nur das einzige Principium vom Gefühl ein, und rede spöttisch von allen Arten des Beweises, erwidert er, „man redet täglich vom Beweis und Schriftgrunde und vom Gefühl kein Wort, als in Absicht, es recht zu definieren". Die Theologen werden auf Luther verwiesen, der mehrfach (Zinzendorf citiert vier Stellen) in demselben Sinne, wie er, vom Gefühl rede[76]). Zinzendorf greift auf die anfänglich von ihm geltend gemachte Fassung des Gefühls zurück, derzufolge er unter diesem Ausdruck nicht bloß das Fühlen im gewöhnlichen Sinne, sondern die dem bloß theoretischen Verhalten zunächst entgegengesetzte praktische Thätigkeit des Geistes versteht, welche, in Gefühlen und Willensentscheidungen verlaufend, unter dem Gesamtnamen „Gemüt" dem Verstand, beziehungsweise der Vernunft gegenüber gestellt werden kann. Darum wählt er den Ausdruck: es ist mir so. Er soll den Charakter jenes dem Gemüt innewohnenden feinen Taktgefühls zum Ausdruck bringen, das sofort nach Berührung mit dem Gegenstande unmittelbar seine Entscheidung für oder gegen die Aneignung desselben trifft und demgemäß den Willen in Bewegung setzt, ohne in dieser prinzipiellen Funktion des Momentes der Reflexion zu bedürfen. So entstehen „Überzeugungen", welche auch dann festgehalten werden, wenn das bloß theoretische Denken sich nachträglich gegen dieselben erklärt. In Bezug auf „Gefühl, sinnliche Bewegungen, Phantasie" und den unter dem Ausdruck „es ist mir so" verstandenen inneren Vorgang sagt Zinzendorf: „Das sind diverse Sachen; das ‚es ist mir so' ist die einige Realität; das andere ist Zweifel und Selbstbetrug unterworfen und muß sorgfältig präkaviert werden." Wenn man dagegen jenes „es ist mir so" in seiner Bedeutung leugne, so werde der Mensch zum Skeptiker, der endlich nicht mehr wisse, ob er selbst existiere oder nicht. „Das muß absolut feststehen, der Mensch muß handeln können, nachdem es ihm ist.". Die Formel enthält den Ausdruck der notwendigen inneren Selbstbestimmung für oder wider, die jedem Handeln voraufzugehen hat, soll es anders kein willkürliches und zielloses sein.

Zinzendorf beruft sich auf die Redensart der Bibel: Ich habe ihm in das Herz gegeben, in den Sinn geschrieben; „der Effekt davon ist das ‚es ist mir so', ita sentio". Als Gottfried Clemens ihm den Ausdruck „mein Herz sagt mir's" empfiehlt, weist Zinzendorf denselben mit der Bemerkung zurück: „Das koincidiert zu sehr mit

dem Gefühl. ‚Es ist mir so' ist sowohl bei einem Menschen, der kein Herz hat, als der ein Herz hat." Schließlich weist er überhaupt das Wort Gefühl ab; es sei ein schlechtes Wort; es bezeichnet den von ihm gemeinten inneren Vorgang, in welchem sich die praktische Überzeugung bildet, nicht genügend. Bei Gefühl denken die Leute an das sinnliche Fühlen einer Sache. Der Ausdruck „persuasion" scheint ihm der relativ angemessenste zu sein[77]).

Das Christentum ist diejenige Religion, innerhalb welcher die religiösen Güter lediglich aus der in der hl. Schrift vorliegenden geschichtlichen Offenbarung Gottes in der Person Christi angeeignet werden und zwar ausschließlich durch Vermittelung von praktischen Entscheidungen, welche sich in Gefühls- und Willensvorgängen vollziehen, ohne daß das rein theoretische Denken einen prinzipiell maßgebenden Einfluß auf dieselben gewönne.

IV. Die christliche Theologie.

1. Der Grundsatz der Erkenntnis Gottes aus Christus.

Die kritische Jugendperiode, durch welche hindurch Graf Zinzendorf zu bleibenden religiösen Überzeugungen gelangte, hat eine tiefgreifende Bedeutung. Sie bietet die unter schweren Konflikten sich vollziehenden Anfänge der persönlichen Auseinandersetzung des Mannes mit der philosophischen Aufklärung dar. Zinzendorf hätte seine Entscheidung wider eine positive Religion, oder wenigstens wider die geschichtliche Religion des Christentums treffen können, wenn ihn nicht sein praktischer Christusverkehr daran gehindert hätte. Die große Bedeutung desselben für seine persönliche Entwickelung leuchtet ein. Im andern Falle hätte er, wie mancher Edelmann seiner Zeit, die popular-philosophische Entwickelung unterstützen können. Daß er dazu befähigt war, zeigt sein Sokrates. In der Weise, wie es in jener Schrift geschieht, sind die psychologischen Grundlagen von Philosophie und Religion wohl von keinem seiner unmittelbaren Zeitgenossen (1726) untersucht und nachgewiesen worden. Die Anfänge einer Religionsphilosophie liegen hier vor, die noch jetzt der Beachtung wert sind; für Zinzendorfs Weltanschauung haben sie jedenfalls bleibende Bedeutung gehabt. Zinzendorf ist nicht unter

die Philosophen gegangen, weder unter die „theoretischen" noch unter die „praktischen". Er hat in jener Auseinandersetzung mit der philosophischen Weltbetrachtung auf Grund seiner Christusgemeinschaft die Überzeugung gewonnen, daß im Christentum die Erkenntnis Gottes nur aus der Person Christi zu gewinnen sei. Eine christliche Theologie kann sich daher, seiner Ansicht nach, lediglich auf diesem Erkenntnisgrundsatz aufbauen. Soll derselbe als theologischer Grundsatz gelten, so wird nachzuweisen sein, in welchem Verhältnis sich derselbe zu den religiösen Urkunden des Christentums befindet, aus welchen sich allein erkenntnismäßig die christliche Religion als bestimmte geschichtliche Religion erheben läßt.

2. Der Grundsatz der Gotteserkenntnis aus Christus im Verhältnis zur h. Schrift.

Zinzendorf gewann jenen Grundsatz, seinem eigenen Zeugnis zufolge, nicht unmittelbar vom Schriftstudium her, sondern auf dem Wege philosophischen Denkens. (S. 30.) Wenn man indessen seine von Jugend auf gepflegte Christusgemeinschaft in Betracht zieht, so ist klar, daß dieser Gegenstand des philosophischen Denkens ihm nie unterbreitet worden wäre, wenn er nicht schon frühzeitig als Glied der christlichen Gemeinde in innere Berührung mit dem Inhalt der hl. Schrift gekommen wäre. Die Person des historischen Christus — denn um diesen allein handelt es sich hier — ist schlechterdings nur aus der hl. Schrift zu erheben; von daher stammt auch die durch christliche Erziehung vermittelte Kenntnis Christi, welche Zinzendorf eignet. Er ist daher davon überzeugt, daß die christliche Gotteserkenntnis bleibend an die Schrift gebunden werden muß; andererseits steht ihm aber fest, daß die hl. Schrift erst dann theologisch brauchbar wird, wenn die Person Christi in ihrer eigentümlichen Bedeutung erkannt ist.

Schon in dem nämlichen Jahre, in welchem Zinzendorf die Alleingültigkeit einer cognitio Dei e Christo endgültig erfaßte, verweist er im Gegensatz zur ekstatischen Schauung, welche den verklärten Christus unmittelbar zu erreichen bestrebt ist, auf die Schrift als alleinige Erkenntnisquelle hin[78]). Wir sollen uns, behauptet er später, keine andern Ideeen von Gott machen, als die in Gottes Wort stehen. In erster Linie gilt das von Christus selbst, den wir nur aus der h. Schrift zu erkennen vermögen. Leiblich ist er nicht gegenwärtig; das braucht niemand bewiesen zu werden. „Wir

müssen also studieren, so gut wir können, wir müssen aus dem, das von ihm geschrieben steht, so viel zusammensetzen, bis wir ihn ganz haben." Indem wir seinen ganzen Lebenslauf überblicken, gelangen wir zu einer „wahren Idee" von ihm, im Gegensatz zu jeder gefälschten[79]. Darum ist die Bibel „Anfang und Band aller wahren Theologie, Praxis und Gefühl eines Kindes Gottes"[80]. Allerdings muß von der Wertschätzung der Person Christi aus unterschieden werden zwischen der Urkundensammlung des neutestamentlichen Kanon einerseits und dem „Evangelium" andererseits. Das „Evangelium" ist nicht nur eine Speciallehre, sondern vielmehr „der ganze Vortrag der Zeit des neuen Testaments und sein einiges Objekt ist der Heiland; aus dem muß alles deduziert werden, was zu denken und zu glauben und zu lehren ist". Das Evangelium ist also die Verkündigung der Person Christi. Daher ist nicht das geschriebene und geredete Wort das Evangelium selbst; es ist in diesem Worte; es ist „die Geschichte, die dem Herzen dispensiert wird". Die Verfasser der Schriften, die Apostel, sind Prediger des Evangeliums, was sie geschrieben haben, ist ihr Vortrag; Christus selbst ist das „lebendige Evangelium". Durch das Mittel der Evangeliumspredigt wird Christus noch jetzt an die Menschen herangebracht; er wirkt auf das „Herz" des Menschen in derselben Richtung, in welcher noch jetzt die Prediger zu wirken suchen, nämlich, „zu überzeugen, im Gemüt etwas zu hinterlassen"[81]. Evangelium ist also die Darbietung der Person Christi für das Gemüt des Menschen.

Von diesem Evangelium ist der Kanon als solcher zu unterscheiden, der nicht überall Evangelium enthält. Zinzendorf kann „in des Heilandes Reden und Anstalten nicht alles finden, was nach seiner Zeit, sogar auch tempore apostolorum, gemacht worden". Er meint, je näher wir es „seiner eigenen Anstalt bringen", je mehr wir es „auf die geäußerte Idee seines eigenen Herzens reduzieren können, je besser ist es"[82].

Die Person Christi in der Schrift steht also, theologisch betrachtet, über der Schrift und bietet den Maßstab, nach welchem die Schrift zu schätzen ist.

3. Wertunterschiede innerhalb der hl. Schrift.

Indem Zinzendorf den Kanon unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheint ihm derselbe in sich durchaus nicht gleichartig. Der größere oder geringere Wert des Inhalts bestimmt sich nach der näheren oder weiteren Beziehung, in welcher derselbe zur Person Christi als des Trägers der Heilsoffenbarung Gottes steht. Es sei nötig, sagt Zinzendorf in einem Schreiben vom Jahre 1731, die Worte Christi von der Theologia arcana und publica recht zu fassen, damit man wisse, was auf den Dächern zu predigen, und was hingegen unter den Brüdern und im Heiligtum zu bewahren sei[83]). Diese Ausführung ist nicht im Sinne des Konventikelchristentums gemeint, sondern findet wohl ihre ausführlichere Begründung in folgenden später (1742) entworfenen Gedankengängen. Die Schrift bietet einen dreifachen Inhalt, aus Geheimnissen, Erkenntnissen und Grundwahrheiten bestehend. Die Geheimnisse sind nur einer besonderen Begabung zugänglich; eine Beziehung auf das Heil der Christen haben sie nicht. Dies ist dagegen bei den Erkenntnissen und Grundwahrheiten der Fall, welche daher unter den Gesichtspunkt des Gemeinguts für alle fallen. Doch ist auch hier noch die Scheidung zu machen, daß die Erkenntnisse speciell für die „Schriftgelehrten" da sind, während die Grundwahrheiten im Vollsinn des Wortes für alle da sind. Es handelt sich hierbei stets „um einfache deutliche Wahrheit". Unter die Geheimnisse, deren Behandlung also Sache weniger und religiös indifferent ist, gehören die Fragen danach, wie Christus im Abendmahl genossen werde, wie Vater, Sohn und Geist eins sind, wie es sich mit der ewigen Gnadenwahl verhalte. In diese Verhältnisse braucht ein Christ keine Einsicht zu haben; selbstverständlich hat er in diesem Falle nicht öffentlich über dieselben zu lehren. Selbst für den andern Fall, daß er etwas von diesen Geheimnissen zu verstehen glaubt, gilt ihm die Frage: „Mußt Du die Unwissenden mit Deinen Geheimnissen verwirren, die ihnen Schaden bringen?" In Bezug auf diese gilt das Wort des Apostels Paulus Röm. 11, 33. Es ist erträglich, wenn solche Mysterien einfach in Schriftworten vorgetragen werden; man geht aber zu weit, wenn man mit Hilfe einer kausalen Betrachtungsweise „die eigentliche Art der Geheimnisse mit Gründen, warum es Gott so und so gemacht, deutlich machen will". Damit ist also gesagt: Die Lösung aller derjenigen aus der Schrift

sich ergebenden Fragen, welche keine unmittelbare Beziehung zum Heil haben und dem metaphysischen Gebiete angehören, ist nicht Aufgabe der christlichen Theologie, sondern lediglich Sache der Privatleistung.

Mit den „Erkenntnissen" verhält es sich ganz anders. „Erkenntnisse sind göttliche Wahrheiten, die in der Schrift deutlich stehen, die ein jeder, der die Schrift fleißig lieset und gründlich kennt, gut wissen kann." Auf die Erlangung solcher Erkenntnisse bezieht sich die exegetische und dogmatische Arbeit des Theologen, welcher bemüht ist, dem Schriftinhalt „klare Einsicht und deutlichen Ausdruck" abzugewinnen. Dahin gehören die Fragen nach der geschichtlichen Gnadenwahl, Röm. 9, nach der Bedeutung des Gesetzes in den paulinischen Briefen. Die „Lehrer" müssen über solche Erkenntnisse im klaren sein; sie werden zu verschiedenen Resultaten kommen; man lasse diese neben einander bestehen, keiner zwinge die seinigen dem andern auf. Freiheit der Behandlung ist erforderlich. Doch handelt es sich hierbei um eine positive Aufgabe der christlichen Theologie als solcher.

Die „Grundwahrheiten" endlich sind allgemeingültig und unumstößlich. „Wenn ein Lehrer eine Grundwahrheit umreißen will, so heißt's: Hebe Dich weg." Wenn es sich zum Beispiel um Differenzen im Wirtschaftsbetrieb handelt, so kann man jeden bei seiner Methode lassen, wenn man dieselbe auch nicht ohne weiteres für praktisch hält. Wenn man aber von einem Menschen, der durch einen im Frühling angeschwollenen Fluß an einer unpassierbaren Stelle hindurchgehen will, um orientierende Auskunft gebeten wird, kann man ihn unmöglich ruhig weitergehen lassen, sondern muß ihm erklären: „Mein Freund, ihr könnt nicht durchgehen, ohne zu ersaufen." Im Gebiete der Grundwahrheiten handelt es sich um Lebensfragen. Der theologische Wert derselben ist ein allgemeingültiger und schlechthin unbedingter. Die Behandlung derselben bildet die eigentliche und unumgängliche Aufgabe der christlichen Theologie. Hierher gehören die Lehren vom gekreuzigten Christus, von der Rechtfertigung aus Gnaden, von der Erkenntnis Gottes aus Christo Dieser Titel begreift alles das unter sich, was die Person Christi als diejenige des Heilands konstituiert. Er ist der alleinige Träger der göttlichen Heilsgüter, und darum auch der schlechthin zureichende Grund für die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Handlungen[84]).

Die Person Christi ist daher der eigentliche Gegenstand der

christlichen Theologie, welche von ihr aus zu den Erkenntnissen fortzuschreiten und an den Geheimnissen ihre Grenze zu finden hat. Die Theologie hat Heilslehre zu sein; damit ist ihr Gebiet sachgemäß begrenzt. Hinsichtlich des Bereiches der Erkenntnisse verlangt Zinzendorf wenigstens indirekt, daß man den Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwickelung in höherem Grade als bisher obwalten lassen solle. Er bedauert den Mangel desjenigen, was man gegenwärtig alt- und neutestamentliche Theologie nennt. Er hat sich oft darüber gewundert, warum man bei der Benutzung der einzelnen Schriftteile nicht die Zeit- und Erkenntnisunterschiede sorgfältig beachtet habe. So lange man die Schriftbücher unter einander werfe und allegiere einmal zuerst das Evangelium des Johannes, dann Paulus, dann wieder etwas aus dem Jakobus einander entgegen, so könne es unmöglich gut gehen. Man hätte sich sollen „über ein rechtes und den Absichten und Periodis der göttlichen Lehrökonomie nachgehendes Systema biblicum zusammen verstehen sollen, da eine Wahrheit, die dreißig Jahre nach der andern offenbaret, auch dreißig Jahre später rangiert und zur Erklärung der vorigen gebraucht würde". Demnach ist eine geschichtliche Entwickelung der religiösen Wahrheit anzunehmen. Stellt man sich in den Schlußpunkt derselben, so ist von diesem aus eine vollständige Erkenntnis des gewordenen Ganzen zu gewinnen. Man würde zu erkennen vermögen, ob eine Wahrheit bloß zeitgeschichtliche Bedeutung hat, oder ob ihr ein bleibender Wert zukommt. Man hätte, sagt Zinzendorf, wenn man jener Methode gefolgt wäre, „in einem Enchiridio die letzte Wahrheit zuerst nehmen und in derselben alle vorhergehenden Zeitwahrheiten konzentrieren, die durch ein deutlich Wort gänzlich decidierte dunkeln und zweifelhafte Stellen herauslassen und einen Satz durch den andern entweder konfirmiert haben, oder für aufgehoben achten müssen, insofern ein Satz jener Zeit gemäß war, aber durch die Fülle der Zeit, die alles deutlicher, ganzer und perfekter macht, genugsam erläutert, oder, welches der Heiland zum Final des Regiments einer Erkenntnis macht, erfüllet worden"[85].

Die christliche Erkenntnis soll also nicht sowohl die kausale als die teleologische Betrachtungsweise befolgen, indem sie aus dem Ziel und Zweck der Offenbarung ihre geschichtliche Entfaltung zu verstehen sucht. Diese Arbeit des Theologen bleibt indessen, als eine zu frühzeitig unternommene, so lange fruchtlos, bis er zur Christuserkenntnis gelangt ist. Von dieser aus ist allein das volle Verständnis alles Vorgängigen möglich. „Denn bis dahin ist's freilich

mit aller Erkenntnis ein bedenkliches Stückwerk; man kriegt nicht nur keinen ganzen theologischen Periodum zusammen, sondern man kriegt Irrtum." Zinzendorf muß so urteilen, da er in Christus denjenigen sieht, in welchem die göttlichen Zwecke allein offenbar sind.

4. Die „reine" Theologie.

Zinzendorf ist der Überzeugung, daß diese auf den historischen Christus gegründete Theologie die „reine Theologie" sei, welcher unbedingt die Zukunft gehöre. „Wir wissen, daß wir ihm unsere ganze Lehre u. s. w. zu verdanken haben, daß es nicht unsere, sondern seine Kunst ist, daß wir die reine Theologie haben, die uns ein Salz der Unendlichkeit bleibt, uns vor aller Fäulnis bewahrt." In diesem Zusammenhange auf seine theologische Prinzipienlehre blickend, schreitet er zu der kühnen Äußerung fort: wenn auch alles zu Grunde geht, wenn sich alle Kirchen und Bekenntnisse überlebt haben, „so werden wir bleiben". Der Grund liegt allein darin, „weil wir die Theologie bei ihrem ersten Satz angefangen und alle petitionem principii abgeschnitten haben". Zinzendorf ist sich bewußt, eine neue theologische Epoche heraufgeführt zu haben, welche zur Dauer bestimmt ist. Nach der Ordnung, deren sich andere bedienen, wird die wesentliche Gottheit zu einem Gespenst und die Menschheit Christi zu mystisch gemacht. Bei ihm und seinen Gesinnungsgenossen ist das Gegenteil der Fall. Ihnen wird die Menschheit natürlich und der herrliche Glanz der Gottheit erscheint ihnen nicht fürchterlich, weil sich die Strahlen derselben gleichsam in Christo brechen, so daß die Gottheit in ihm angeschaut werden kann. Diese Theologie giebt der Gemeine, das heißt offenbar hier nicht nur dem mit dem Namen „Brüdergemeine" bezeichneten engeren Kreis, sondern der Gesamtheit derer, welche in der Christus- und Brüdergemeinschaft stehen, den Charakter des Unvergänglichen[86]). Diese Theologie ist keine Zeittheologie; sie ist keine bloß temporarische Erkenntnis; keine andere kann sie einstmals ablösen. Nur die Aufgabe des weiteren Ausbaues derselben auf Grund der feststehenden Prinzipien bleibt übrig. Sie hat angefangen, aber sie hört nicht wieder auf[87]).

Diese Theologie hat den Vorzug, angesichts aller wissenschaftlichen Zersplitterung, auf welche die gegenwärtige Gesellschaft hinzudrängen scheint, sich in einen einfachen und klaren Grundsatz zusammenfassen zu lassen. „Wir leben in dem seculo der Vielwisserei, es regiert ein forschender Genius. Tief geht's wohl nicht, denn die

Menge der Wissenschaften und das kurze Leben machen, daß keine Sache recht approfondiert wird; weil man von allem etwas wissen will, da wird nicht viel ins Ganze. Wir haben ein anderes Principium in theologicis; wir glauben, daß die ganze Theologie, mit der wir vor allen Engeln bestehen können, ohne uns zu schämen, auf ein Oktavblatt mit großen Buchstaben geschrieben werden kann. Wer diese Theologie negligiert, dem fehlt seine Seligkeit in der Zeit"[88]). Ist der Grundsatz von der Gotteserkenntnis aus Christo gefaßt, dann ist jedenfalls im Prinzip die ganze christliche Theologie in ihrem eigenartigen Wesen erkannt, und gegen alle zersplitternde Einwirkung der vielen andern im Werden begriffenen Wissenschaften sichergestellt.

V. Herzensreligion und Herztheologie.

1. Herzensreligion.

Das Christentum bezeichnet Zinzendorf von seinem Standpunkte aus unter dem Gesichtspunkt des religiösen Objekts als „Heilandsreligion", und unter dem der subjektiven religiösen Vorgänge als „Herzensreligion". Wenn einer von Religion redet, fließt sein Mund nicht sowohl von Gedanken, als von einer „Herzensfülle"[89]) über. Alles, was daher in das Gebiet des christlichen Glaubens hineingehört, bringt Zinzendorf mit dem Begriff Herz in Berührung, um durch diese sprachliche Wendung die betreffenden Erscheinungen als specifisch religiöse zu charakterisieren. Die Christenheit ist in viele kleine und große Parteien gespalten, von denen jede ihre Lehrmeinung in besonderen Begriffen und Worten zum Ausdruck bringt. Die wirklich Christusgläubigen verstehen indessen alle „die eine Herzenssprache", welche die das Christentum konstituierenden Heilsgedanken zum Ausdruck bringt[90]). Zinzendorf ist „aufs bloße Herzenschristentum" gerichtet, weil er sich bewußt ist, weder politischen noch kirchlichen Parteiinteressen dienen zu wollen, sondern denen der christlichen Religion[91]). Der Gesichtspunkt, welcher ihn bei der Wahl dieser Ausdrucksweise leitete, ist der aus seiner Auffassung von Religion und Christentum sich notwendig ergebende, daß die Angelegenheiten des Glaubens niemals nach anderen als lediglich

religiösen Maßstäben geregelt werden dürfen. Im Kreis der über „die Gewißheit der Religion“ verhandelnden Genossen fühlt er sich oft als „der einzige Orthodoxe“. Allein, das irrt ihn nicht, denn den „Ausschlag“ erwarten auch diese vom Herzen, in welchem Christus „einen festen Sitz bekommen“ müsse, sonst seien „alle Gattungen der Kopfargumente mehr schädlich als von einigem Nutzen“ [92]). Die gegenwärtig übliche Art der religiösen Verkündigung und Belehrung folgt leider nicht solchen Grundsätzen. Man führt den Leuten den gekreuzigten Christus vor, etwa in der Weise, wie ihnen einst die Kinderfrau erzählt hat, es war einmal ein Mann u. s. w. Leichtsinnigen Menschen, denen an Gott nichts gelegen, predigt man das Kreuz Christi und sucht sie zu bereden, daß ihr Gott für sie gestorben ist, „und sie wissen nicht für was“. Dadurch wird ihnen der Gegenstand dieser Belehrung alle Tage verächtlicher, „und es läuft endlich mit all den andern Fabeln, mit dem König Artus in einem hin“. Die Kinder in der Schule „haben den Bakel, die Rute und die Wunden Jesu in einer Konsideration; es fällt ihnen alles dreies zugleich ein“. Daher muß die Verkündigung des Gekreuzigten „in eine ganz andere Form gegossen werden“. Sie muß den Leuten „ans Herz gelegt werden“ und zwar nur denen, welche sie nötig haben, sie muß wirklich als Sache der Religion behandelt werden [93]). Das Christentum soll nicht nur „Gedankenwerk“ sein, auch nicht Sache der Sinne, sondern „Herzenssache“ [94]). Zinzendorf giebt selbst zu, daß der Begriff „Herz“, in diesem Zusammenhang gebraucht, noch nicht klar genug gefaßt sei. „Das Herz ist hoc sensu eine gewisse unaussprechliche Sache, man weiß weder den Ort davon noch alle Äußerungen noch eigentlich, aus was für Ressorts es da geht, und wie dieselben in uns hineinwirken.“ Er nennt es daher „ein je ne sais quoi“, etwas „noch Unausgewickeltes, etwas Gewisses, das wir nicht so recht beschreiben können“. Er begnügt sich damit, mit diesem Ausdruck einfach das specifisch religiöse Geistesleben des Menschen zu bezeichnen, das von Gott her gegeben einen Ort im Menschen gefunden hat. Das Herz ist daher „der neue Geist und Sitz des neuen Geistes zugleich“, „Haus und Hausherr“, jedenfalls den ganzen Menschen beherrschend. Zinzendorfs Interesse ist, das religiöse Leben zunächst als ein für sich selbständiges seinen eigenen Gesetzen folgendes zu begreifen. Es kann sich in erster Linie an seinem Orte vollziehen, ohne daß Verstand, Gedächtnis, Wille und die äußeren Sinne in Anspruch genommen werden, weder also „die Sinne des Gemüts“, noch „die

Sinne des Leibes". Es ist unabhängig von Verstand, Wille und sinnlicher Wahrnehmung. In diesem Sinne sagt Zinzendorf, Christus könne „ohne Gedanken" im Herzen wohnen. Das ist indessen nur die eine Seite der Auffassung, durch welche die Sicherstellung des religiösen Lebens gegen Verstand, Wille und Sinneswahrnehmung erreicht werden soll. Anderseits gilt ebenso sehr, daß die Religiosität „in diesen Sinnen sowohl des Gemüts [Verstand, Gedächtnis, Wille] als des Leibes" als leitendes Moment zur Darstellung kommen muß. Christus muß in ihnen „auch leben und regieren", er muß „das Hauptobjekt" ihrer Thätigkeit sein[95]).

Wenn auch diese Darstellung nicht die wünschenswerte begriffliche Klarheit erreicht, und namentlich auch nicht mit den früheren psychologischen Aufstellungen (S. 55 ff.) vermittelt erscheint, so ist doch die Tendenz derselben hinreichend klar und befindet sich in Übereinstimmung mit der allenthalben vertretenen Auffassung Zinzendorfs. Er will die Religion im Menschen als eine selbstverständlich in „den Sinnen" desselben vorhandene, aber völlig eigenartige Größe begreifen, deren Lebensbewegung sich prinzipiell nach besonderen Gesetzen regelt und nicht ohne weiteres von der Thätigkeit jener Sinne abhängig ist. Um das begreiflich zu machen, führt er den Begriff des Herzens ein, über dessen mangelnde Klarheit unter logischem Gesichtspunkt er sich nicht täuscht. Die Bezeichnung soll ihm lediglich dazu dienen, die eigentümliche Selbständigkeit der Religion allen anderen Erscheinungen des geistigen Lebens gegenüber zur Anschauung zu bringen. Einer sentimentalen Frömmelei hat er damit nicht dienen wollen, ebenso wenig der schwärmerischen Überspanntheit und dem frommen Geschwätz. In Bezug auf „die Geheimnisse im Reiche Jesu Christi" verlangt er, daß unter den Gläubigen „wenig davon geredet werden" solle, und nur „in generalen terminis". Unter theoretischem Gesichtspunkt „eine Auswickelung und Erklärung" derselben zu versuchen, ist nicht zulässig. Wohl aber kann eine solche eintreten, „wenn's der Affekt macht", wenn also der Einzelne durch die mächtige Gefühlsanregung, welche der Genuß des geheimnisvollen religiösen Gutes in ihm hervorrief, veranlaßt wird, von demselben zu reden. Dieser Fall kann unter Umständen im Zusammenhang mit der Feier des heiligen Abendmahls eintreten. Wenn der Einzelne die in starken Gefühlen erlebte Wirkung vor andern ausspricht, „sollte auch die schärffste Zensur in favorem plenitudinis cordis (davor) regard haben". Ein anderer, welcher es sich zur Aufgabe stellt, die so gesprochenen

Worte zu „kontrollieren“, ist ein „Feind der Sache“. Man muß den eigentümlichen religiösen Gemütsbewegungen, dem „Herzensleben“ seine ihm homogene Sprechweise lassen. Allerdings hat dieselbe lediglich subjektive Bedeutung; „jeder beschreibt seine Empfindung auf andere Weise“. Ein Übelwollender kann daher in derartigen Aussagen die stärksten Gegensätze nachweisen. Natürlich; denn man hat etwas beschreiben wollen, dazu sich „keine sinnliche Vorstellung“ findet. Von da aus kommt Zinzendorf wieder auf die allgemeine Forderung zurück, man solle überhaupt nicht in der Weise der Beschreibung von solchen Geheimnissen reden. Es giebt „Affen“, die sich auf Grund derselben „ein Systema im Kopfe“ machen können, um danach das eigene religiöse Leben zu regulieren; „so ist's dem, so soll mir's sein“. Inspirationen kann man nachahmen, dagegen wirkliche religiöse Erlebnisse, die ein anderer gemacht hat, nicht. Wenn ein Frommer solche „reale Sachen“ ausspricht, wird trotz aller Stärke des Gefühls seine Demonstration immer „so unvollkommen an sich selbst [sein], daß der Kopf leicht daran anstößt“. An dieser Thatsache ändert auch die Aufrichtigkeit der Aussage, die überhaupt das allein Wesentliche an derselben ist, nichts. „Aber wenn man's beim Gefühl läßt“, lautet daher der Schlußsatz, „so ist's gut.“ Weil es sich in der Religion um „Herzenssachen“, um mehr oder weniger subjektiv gefärbte Gefühlserlebnisse handelt, darum ist in der Mitteilung derselben Zurückhaltung zu beobachten; dieselbe hat sich an „generale termini“ zu binden[96]). Auch unter diesem Gesichtspunkt beansprucht das religiöse Leben seine besondere Behandlung als „Herzensleben“, das, in den Tiefen des Gemüts sich vollziehend, nicht vor das Forum der Öffentlichkeit gehört, weil die Äußerung desselben, für welche eine homogene Form schwer zu finden ist, den Nachahmungstrieb in falscher Weise anregt.

Die generalen termini, in welchen das religiöse Leben zum Ausdruck kommen soll, müssen dem Charakter desselben entsprechend „praktisch“ sein. Von hier aus erörtert Zinzendorf die Bedeutung, welche seine Auffassung des Christentums als Herzensreligion für die Theologie hat.

2. Die Herztheologie.

Der Widerspruch gegen Zinzendorfs Standpunkt erhebt sich in der lutherischen Kirche, also in demjenigen Teil des Corpus Evangelicorum, welcher den Anhängern der reformierten Kirche

Schuld giebt, sie seien „zu sehr in die Vernunft geraten“, während die Lutheraner selbst einer religiösen Ausdrucksweise sich bedienen, welche den Genossen Zinzendorfs als Muster galt; der Lutheraner ist es, „der eben das singt, was wir singen, der in allen seinen Kirchen dergleichen und noch wunderlichere Ausdrücke braucht als wir“.

Man hat im Anfang der Reformation einen zweifachen Weg beschritten hinsichtlich des Kirchenliedes, durch welches in der That die evangelische Christentumsauffassung volkstümlich wurde. Die Reformierten betraten den Weg „eines verständigen und vernünftigen Gottesdienstes“. Man will öffentlich nicht mehr sagen, als jeder der Anwesenden „mitsagen“ kann. Daher schuf man keine allgemeinen Kirchenlieder, durch deren Gebrauch der Einzelne leicht genötigt werden kann, etwas zu singen, das er nicht „von Herzen“ singen kann; darum brachte man die Psalmen in Reime und sang diese „im gläubigen Andenken“ an David, „der einmal so gedacht und gesungen habe“ ab. Die lutherische Reformation dagegen, die sich „so viel möglich an die alte Art und ans Herkommen angeschlossen hat“, behielt die altkirchlichen Liederausdrücke bei. Die Masse bedient sich derselben, ohne sie zu verstehen; sie ist sich dessen aber nicht bewußt; daher wundern sich die Menschen, wenn sie einmal „mit Augen sehen, was ihr Mund fünfzig Jahre gesungen hat“. Jetzt kommen Leute auf, welche dasselbe „statuieren, was der eine Teil der Reformation statuiert hat: Der Mund soll nichts reden, was das Herz nicht glaubt“.

Ein Mensch, der sich „in seiner puren Natur“ darstellt, ist edler und ehrwürdiger als ein solcher, der sich „akkomodiert nach anderer Ideeen“ und es dadurch zu einem Kredit bringt, der weiter reicht, „als sein Herz und seine wirkliche Beschaffenheit es mit sich bringt“. Diese Leute, die also für die unbedingte Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit in religiösen Dingen eintreten, handeln nun von den „theologischen Wahrheiten“ zum Beispiel, von der Dreieinigkeit. Sie machen dieselben nicht „als Ideeen oder Probleme“ zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, sondern reden von denselben in einer „Herzsprache“. Da erschrickt man und denkt: „Die Leute traktieren ja die Sachen, als wenn sie wahr wären, die Leute reden vom Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit, als wenn wirklich eins wäre.“ Daraus ergiebt sich den tiefer Denkenden eine Selbstprüfung. Sie haben überlieferte Formeln nachgesprochen, durch Amt und Umstände veranlaßt; sie haben sich damit beruhigt, es

seien Spekulationen, man habe sich einfach auf die Konzilien zu verlassen; „was soll ich erst mit dem Concilio nicaeno Händel anfangen, oder mit dem Symbolo Athanasii“ u. s. w. Daß es sich um „reale praktische Wahrheiten“ handle, um „Sachen fürs Herz“, daran haben sie nie gedacht; der religiöse Kern der Dogmen ist ihnen verdeckt, und daher auch die praktische Abzweckung derselben. Was nun mit den Leuten anfangen, die von Christus reden, „als wenn er wirklich in der Welt gewesen wäre, wie ein anderer Mensch?“ Sie berücksichtigen sogar die einzelnen Umstände seines menschlichen Lebens, bis auf seine „Handwerkstreue“ und seine „Bauernsprache“. Das erscheint respektwidrig. Andererseits muß zugegeben werden, daß diese Dinge, obwohl sie sehr natürlich und menschlich sind, doch in der Bibel erzählt werden; und 1700 Jahre lang hat man sie ihr nacherzählt. Wenn das ernstlich geglaubt wird, so muß — dieser Schluß drängt sich endlich dem Betrachtenden auf — eine ganz andere Art der Gotteserkenntnis platzgreifen. „Die ganze Abstraktion der heiligen Dreieinigkeit“ wird wertlos; lediglich persönlicher Glaube an Christus ist notwendig; er offenbart sodann seinen Vater und seinen Geist, indem er ihn den Menschen „vor ihr Herz“ bringt. Dann werden sie selig, ohne auch nur eine „einige metaphysische Distinktion im Kopf“ gehabt zu haben. So wird die Lehre von der hl. Dreieinigkeit „praktisch“; der religiöse Wert derselben wird erfaßt[97]. Die Beziehung zu Christus und durch ihn zum Vater und zum Geiste Christi wird Glaubenssache. Damit ist sie aus dem Gebiet des bloßen Wissens herausgenommen und in das der religiösen Erfahrung hineingebracht worden, wo sie hingehört. Die Momente der christlichen Glaubenslehre werden erst wertvoll, wenn sie sich vor dem Forum des religiösen Lebens im Menschen als wirkliche Heilswahrheiten ausgewiesen haben, und darum als berechtigte Elemente des Herzenschristentums aufgefaßt werden können.

Unter diesem Gesichtspunkt muß eine religiöse Begriffs- und Wortbildung gewählt werden, welche imstande ist, demjenigen zum Ausdruck zu verhelfen, was als das praktisch Bedeutsame in den religiösen Vorstellungen erscheint. Die Heilsbedeutung des Geistes zum Beispiel wird der Gemeinde weder aus dem Symbol der Taube noch aus einer spekulativen Konstruktion klar, denn „alle hieroglyphischen allegorischen transcendentalen Titel sind ohne Wirkung aufs Herz“. Die Menschen sollen einen „Herzbegriff“ von ihm bekommen, „denn dieser kann sie doch noch zu einer wahren leben-

digen Erkenntnis von dem Amt des heiligen Geistes an ihnen selbst bringen". Aus diesem Gedankenzusammenhang heraus schlug Zinzendorf im Anschluß an H. A. Franke die Bezeichnung „Mutter" für den Geist vor[98]. Obgleich er dieselbe nicht für unverbesserlich ansieht und das auch später selbst bezeugt hat, hält er doch an der Tendenz, welche in dieser Sprechweise zur Darstellung kommt, fest. „Es ist keine theosophische Grille, sondern Herztheologie"[99]. Es ist der wenn auch nicht ganz gelungene Versuch, die Wahrheit des betreffenden Dogmas für die praktische Erfahrung zugänglich zu machen. Das im Christentum zur Anwendung kommende Begriffssystem soll durchweg einen rein religiösen Charakter tragen. In einer christlichen Gemeine kann es daher den Weg „der Erkenntnis a priori" nicht geben, d. h. den Weg des „Wissens ohne Teilnehmung des Herzens". Danach ist die religiöse Erziehung der Kinder zu regeln. Daß ein Gott ist, wissen sie. In den übrigen geistlichen Sachen können sie allenfalls Ignoranten bleiben, so lange sich „kein Herz fühlen läßt". Im andern Fall entsteht lauter Schaden. Wie sie im väterlichen Haus die Sprache lernen, ohne daß man sie mit Grammatik und Lexikon verfolgt, so sollen sie auch „ihre ganze Theologie durch den täglichen Umgang lernen". Es ist zu wünschen, daß sie diese nicht eher in einen Zusammenhang bringen, „sondern daß das Ding wie ein katoptrisches Gesicht da und dort ausgestreut bliebe und sie die notiones nur so nach und nach davon kriegten, bis daß ihr Herz der Conus würde, der darauf gesetzt würde, und wohin die unzähligen auseinanderliegenden Ideeen versammelt werden könnten zu einem wahren theologischen Plan und Systemate: weil sich doch am Ende findet, daß alle Leute, deren Herz die Kombination der Ideeen macht, aus einerlei principiis denken und aus einem Munde reden"[100]. Die christlich-religiöse Weltanschauung soll sich erst bilden, wenn ein praktisches Verständnis derselben möglich geworden ist. Unter diesem Gesichtspunkt können die Elemente derselben sodann zu einem Ganzen zusammengeschlossen werden. Wird aber die christliche Weltanschauung auf diesem und nicht auf theoretischem Wege festgestellt, so können keine wesentlichen Differenzen bei den einzelnen Vertretern sich geltend machen. Der specifisch religiöse Charakter derselben wird in allen der nämliche sein. Wo daher die „Herzenstheologie" herrscht, werden Überläufer innerhalb des Gebietes der Teilkirchen unnötig. Wenn ein Socinianer an die Wunden Jesu glaubt, ist er als Bruder zu achten; und mit Recht. Der Hauptpunkt, der von den Leuten getrieben wird, ist weggefallen. Die „Herzensidee"

ist ihm verschoben worden, die ihn allein gehindert hatte, „ganz selig und des Heilands zu sein"; sobald diese weggefallen ist, fällt alles andere nach[101]). Der Mann braucht deshalb keineswegs die Zugehörigkeit zum Socinianismus, der für ihn vielleicht viel Anziehendes hat, aufzugeben; er hat die alleinige Hauptsache, die „Herzensreligion" gewonnen. Zu dieser gehört nicht mehr als Christus und „eine jede menschliche Kreatur"[102]). Wo also das Christentum als Sache des Herzens erfaßt wird, da kommt zugleich mit dem specifisch religiösen Charakter desselben auch die ihm eignende schlechthin ökumenische Bedeutung zum Ausdruck. Es kann sich trotz aller berechtigten Bekenntnisunterschiede als dasjenige geltend machen, was es ist, als Weltreligion. Solches Christentum kann auch den „denkenden" Zeitgenossen empfohlen werden. Es will nicht ihre Vernunft in Fesseln legen, aber ihrem Herzen diejenige Seligkeit bieten, welche sie auf dem Wege der Aufklärung vergeblich suchen. Es will diese nicht verdrängen, aber in einem wesentlichen Stück ergänzen.

Die reine Theologie oder Herztheologie ist also diejenige, welche sich allein auf die Person Christi, wie sie im Leben der Gemeinde praktisch erfahren wird, gründet und demgemäß ihre Begriffe feststellt.

Liegt etwa hier der Versuch vor, das zu leisten, was die Pietisten unter dem Titel der Theologia regenitorum verlangt hatten? Diese Frage kann erst beantwortet werden, wenn das Verhältnis des zinzendorfschen Standpunktes zur „Schultheologie" untersucht wird.

VI. Theologie und Philosophie in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

1. Das Verhalten der Aufklärung gegenüber von der Religion.

Zinzendorf hat mit der Aufklärung die Richtung auf ein sachgemäßes Denken gemein. Er wendet dasselbe im Unterschiede von den meisten Vertretern derselben vorzugsweise auf die Begriffe Philosophie und Religion an und sucht das Wesen beider durch psychologische Betrachtung zu erfassen. Diese verhalf ihm dazu, in

beiden Erscheinungen Größen zu erkennen, welche, unter den Gesichtspunkten der Entstehung und der Abzweckung betrachtet, von einander verschieden sind. Einer philosophischen Konstruktion des Religionsganzen gegenüber sieht er sich, ganz abgesehen von seiner religiösen Erfahrung, gerade durch jenes auf das „Wirkliche" gerichtete Denken dahin gewiesen, die Religion als empirische Größe zu begreifen, welche auf geschichtlicher Offenbarung beruht. Die Erkenntnis innerhalb der Grenzen der Religion kann daher auch nur aus dem geschichtlichen Träger der Offenbarung gewonnen werden; sie soll mit ihrer begrifflichen Formulierung nicht sowohl den philosophischen als den praktischen Bedürfnissen des Menschen entsprechen; sie soll Herztheologie sein, welche zwar nicht Dichtung an Stelle der Begriffe setzt, aber wohl diese in Gemäßheit der religiösen Wahrheit bestimmt.

Er erkennt als Aufgabe, der „reinen Philosophie" eine „reine Theologie" gegenüber zu stellen, welche durch ihren eigentümlichen Grundsatz der Gotteserkenntnis aus Christus klar gegen alle noch so mannigfach geartete wissenschaftliche Erkenntnis abgegrenzt wird.

Während Zinzendorf der Aufklärung auf ihrem Gebiete der natürlichen Dinge alle Rechte ungeschmälert läßt, sieht er sich mit seiner Auffassung von Religion und Christentum, welche er derselben als notwendige Ergänzung des eigenen Standpunktes anbietet, in die Lage eines Gegners hineingedrängt.

Thomasius hatte in seinem Lehrbuche des Rechts (1687) die Behauptung aufgestellt, daß das Licht der Natur und das Licht der Offenbarung verschiedene Quellen seien; die Theologie sei aus der Schrift, die Philosophie dagegen aus der Vernunft herzuleiten; es sei ebenso thöricht, die Prinzipien des Erkennens der heiligen Schrift zu entnehmen, als die Geheimnisse des Glaubens, welche über der Vernunft sind, wie philosophische Hypothesen zu behandeln. Die „christliche" Philosophie, welche die Philosophie auf die Theologie anwendet, sei dem Christentum immer schädlich gewesen; und die Philosophie, welche aus theologischen Hypothesen philosophische Schlüsse zieht, verwirre die Grenzen der Philosophie und Theologie. Diese Anschauungsweise ist derjenigen entschieden verwandt, welche Zinzendorf vertritt. Dennoch aber macht sich eine entscheidende Differenz geltend, sobald auf die Zweckbestimmung beider Größen reflektiert wird. Der Zweck der Philosophie ist nach Thomasius das irdische Wohlsein des Menschengeschlechts, der Zweck der Theologie das himmlische. Zinzendorf kann diese

Scheidung nicht machen. Die Religion ist seiner Auffassung nach dazu bestimmt, Glückseligkeit überhaupt zu beschaffen, nicht nur für ein jenseitiges, sondern für dieses irdische Leben. Die Theologie bezweckt daher keineswegs das himmlische Wohl allein. Wer die „reine Theologie" nicht hat, dem „fehlt seine Seligkeit in der Zeit" [103]). Darum verlangt er, daß die Theologie, mit dem Faktor des vernünftigen Denkens rechnend, sich auf geschichtlichen Grundlagen aufbauen soll. Von da aus hat sie ein Beziehungsverhältnis zur Philosophie zu gewinnen. Sie ist gerade auch für die praktischen Philosophen brauchbar, welche für „das irdische Wohl des Menschengeschlechts" arbeiten. Der Mann, welcher der Gesellschaft wirklich zum Heil verhelfen will, muß ihr neben der Verstandesaufklärung und im Einklang mit ihr auch die rechte religiöse Praxis und Theorie geben. In dieser Richtung suchte Zinzendorf zu handeln. Thomasius vermochte nicht ein derartiges Auftreten zu verstehen. Er schrieb an Zinzendorf nach Dresden (1725 oder 26), er könne die Katechismen Zinzendorfs und die von ihm herausgegebenen anonymen Schriften (den Sokrates) unmöglich unter einen Hut bringen. Die von Zinzendorf ihm gegebene Antwort genügte ihm so wenig, daß er ihm zwei Jahre später persönlich die Frage vorlegte: Ist's auch Ihr Ernst? Zinzendorf antwortete: Von ganzem Herzen, und von Kindesbeinen an. Nachdem Zinzendorfs Reisegefährte, Freiherr von Wattewille, ebenfalls seine Zustimmung zu Zinzendorfs Anschauung erklärt hatte, erwiderte Thomasius: Meine Herren, ich wünsche Euch tausend Glück; sie heißen Legion, die wider Euch sind, denn ihr ist viel. Demnach hatte also Zinzendorfs Versuch, die Glückseligkeit der Zeitgenossen auf die Religion zu gründen, wenig Aussicht auf Erfolg. Spottend erklärte Thomasius, er möchte einen Bauern sehen, „der philosophieren und glauben könnte". Zinzendorf bemerkte ihm, er könne ihm eine große Anzahl solcher Bauern zeigen, welche mit der „Glaubensgewißheit" „gründliche Einsicht und solide Konzepte" verbänden. Thomasius wunderte sich darüber. „Solchen Leuten zu gefallen, thäte ich auf meine alten Tage eine Reise" [104]). Seiner Auffassung nach ist es also unmöglich, daß ein methodisch geschultes Denken mit einer positiven religiösen Überzeugung zusammen da sein könne. Wenn die Zahl der Zeitgenossen, welche ebenso dachten, in der That Legion war; so kommt dem Sokrates Zinzendorfs mit seinem Nachweis des Gegenteils eine hohe Bedeutung zu. Eine Auseinanderreißung der religiösen, beziehungsweise theologischen

Interessen und der philosophischen ist so lange unmöglich, als dieselben in einem Geistesleben beisammen sind, das in dieser Welt das Ziel der Seligkeit erreichen soll.

Indessen, die Tendenz der philosophischen Aufklärung wandelte sich, als Wolff auftrat, welcher schon in seiner Jugend mathematische Gewißheit in der Theologie verlangt hatte. Die gestellte Aufgabe suchte er in seinem Hauptwerke: „Vernünftige Gedanken von Gott" u. s. w. (1719) zu lösen. Indem er die Existenz Gottes nach dem Satz des zureichenden Grundes erweist, gewinnt er eine natürliche Religion und Theologie; die Offenbarung wird unter den Gesichtspunkt der Lehrmitteilung gestellt. Mit der Masse der Gebildeten ging auch ein nicht unbedeutender Teil der Theologen in das Lager Wolffs über.

Die Wolffianer bemühten sich, die christlichen Glaubenslehren in den Zusammenhang des philosophischen Systems hinein zu bringen, um sie als wahr zu erweisen. Religion und Theologie sollen gerettet werden, indem sie von der Aufklärung her ihr Existenzrecht erhalten. Im 4. und 5. Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts wurde diese neue Richtung fast maßgebend in theologischen Kreisen; seit 1740 erscheint Halle als Mittelpunkt derselben. Fast in allen Fakultäten befanden sich Vertreter des neuen Systems; Formeys „la belle Wolfienne" machte sogar die Damenwelt zum Gegenstand der philosophischen Propaganda. Die Wolffsche Weltanschauung begann Sache der gebildeten Gesellschaft zu werden. Nur vereinzelt erhob sich eine Opposition gegen die „natürliche Theologie", welche mit derjenigen des Christentums übereinstimmen sollte. Ein Mann wie der Satiriker Liscow, welcher der von Thomasius vertretenen Richtung innerlich nahe stand, spottete vergeblich über jene schöne Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung, welche die Wolffianer eingeführt zu haben sich einbilden (1736). „Ich rühme mich keiner Philosophie, durch welche ich die Tiefe der Gottheit ergründen könnte, und will lieber mit unseren reinsten Gottesgelehrten nicht sehen und doch glauben, als diesen philosophischen Christen zu gefallen sagen, daß ich sähe, was ich nicht sehe." Der Versuch, die Vernunft mit der Offenbarung in Einklang zu bringen, ist seiner Ansicht nach eine völlig fruchtlose. Es sei auch in der That nicht nötig, urteilt er, eine solche Harmonie herzustellen, denn einem Christen, der von der Wahrheit der heiligen Schrift überzeugt ist, liege wenig daran, ob die Einwürfe, welche die Vernunft gegen die Glaubenslehren macht, gehoben werden oder nicht; sein Glaube stehe

dennoch fest. So redete ein Mann, dem selbst eine positive Religion so wenig Bedürfnis war wie etwa einem Thomasius. Von orthodoxer Seite erhob V. E. Löscher seine warnende Stimme in „quo ruitis“ (12 Hefte 1735—39). Er protestiert dagegen, daß die geoffenbarte Religion sich einer Philosophie unterwerfe. Die praktische Wirkung des neuen Standpunktes war vielfach die, daß das Verständnis für das historische Christentum als solches verloren ging.

2. Die notwendige Scheidung von Theologie und Philosophie.

Zinzendorf sah sich veranlaßt, von seinem Standpunkt der unbedingten Wertschätzung des historischen Christus aus gegen diese Wendung, welche die Zeitphilosophie nahm, zu protestieren. Er thut das namentlich in seiner an die deutschen Theologen gerichteten Schrift über den Propheten Jeremias. Über Wert oder Unwert der jetzt herrschenden Philosophie will er nicht entscheiden, da er sie nicht genügend untersucht hat. Er protestiert im allgemeinen gegen jede Hereinnahme von Begriffen in das theologische Gebiet, welche der Natur der Sache nach nicht hineingehören. „Die Philosophie hat mit der Theologie nichts zu thun. Unsere metaphysischen, physischen, mathematischen Ideeen sollen und dürfen nicht in die Theologie gemischt werden, wir mögen der Theologie damit schaden oder helfen wollen. Jenes ist ein Frevel, dieses ein unverdungener Dienst.“ Die Philosophie hat für den Theologen den Wert eines notwendigen Bildungsmittels; ihre specifischen Begriffe können dagegen nie für eine theologische Weltanschauung konstitutiv werden. „Räumt den Leuten die Köpfe mit der Philosophie auf, so lange ihr wollt, sagt ihnen aber, sobald sie Theologi werden wollen, müßten sie Kinder und Idioten werden, und von vorn lernen, und Sachen lernen, die sie mit ihrer Philosophie nimmer reimen könnten, z. B. Gott ist allmächtig, alles, was er will, das thut er. Gott hat den Menschen gut geschaffen. Der Mensch ist wider Gottes Willen gefallen“ rc. Der philosophische Gottesbegriff ist deterministisch; er ist unter dem Gesichtspunkt des absoluten Grundes gefaßt, aus welchem alles mit zwingender Notwendigkeit hervorgeht. Unter religiösem Gesichtspunkt muß Gott als der mit Rücksicht auf das persönliche Geschöpf und dessen Bedürfnisse handelnde gedacht werden, nicht als zwingende Naturmacht. „Aber es bleibt doch unbeweglich dabei“, sagt Zinzendorf, „daß, so lange die

Philosophi den ersten Satz unserer ganzen Religion preisgeben, nämlich [einräumen,] daß es eine offenbar philosophische **Kontradiktion** ist und bleibt: Gott **muß** nichts; Gott hat seinen eingeborenen Sohn nicht verschonen **können**, weil das menschliche Geschlecht sonst nicht konnte erlöst werden, so lange wollen wir ihnen alle ihre übrige Assistenz schenken"[105]). Diese falsche Verwendung der Philosophie ist das *πρωτον ψευδος* unserer Zeit[106]); sie zerstört das geschichtliche Christentum. Das hat sich seiner Zeit schon an Boëtius gezeigt, aus dessen Schriften Männer wie Thomas von Aquino ihre apologetischen Hilfsmittel hergeholt haben. Eine solche Vermischung von Christentum und Philosophie führt die Menschen dahin, „daß sie in ihren letzten Stunden philosophieren und sich als vollkommenere Seelen, weder Paulus und Petrus waren, lieber an die Abstraktionen von der Gottheit Christi unter philosophischen Ideeen halten, als an die sinnliche Vorstellung des Gekreuzigten und seines blutigen Verdienstes"[107]). Auch die neue (Leibnitz-Wolffsche) „sogenannte gereinigte Philosophie mit ihren zureichenden Gründen" wird es „in einigen Jahren dahin bringen, daß Christus nicht mehr zu finden ist"[108]).

Selbst in den Reden, welche Zinzendorf im engeren Kreis der „Brüder" hielt, bemüht er sich häufig, zum Teil in eingehender Weise die Selbständigkeit der christlichen Theologie dem philosophischen Denken gegenüber klar zu stellen. Dadurch ist das religiöse Wissen im Christentum verwirrt worden, daß man sich nicht mit der Erkenntnis Gottes aus Christo begnügte, sondern Aussagen über Gott machte, welche man aus dem **außerchristlichen** Gottesbegriff, welchen die alten Philosophen aufgestellt haben, ableitete, „mit deren Beschreibung sich die Theologi offenbar noch behelfen müssen, weil sie's nicht anders können. Ließen sie alle das Beurteilen der Gottheit unterwegens und redeten nicht mehr, als sie aus dem Zeugnis Gottes wüßten, so brauchten sie keine solche elende Hodegeten"[109]). Nicht nur die Grundbegriffe beider Wissenschaften sind verschieden, sondern auch das eigentümliche Wesen derselben. Die Philosophie bewegt sich in Hypothesen; die Theologie als **Glaubenslehre** bedarf fester Positionen. Die erstere „deklariert sich alle 50 Jahre selber zur Narrheit", dagegen ist die Theologie „immer eben dieselbe und ihre Prinzipien sind nach 3 und 4000 Jahren immer einerlei"[110]).

Zinzendorf macht den Versuch, seine Weise der Beurteilung auch aus der Geschichte als die richtige zu begründen. Er konstatiert

einen merkwürdigen Unterschied zwischen „den alten Zeiten und der Gegenwart". Damals wußten sich die Vertreter des religiösen Lebens und Erkennens nicht im Gegensatz gegen die Philosophie; einige derselben waren sogar selbst Philosophen. Pythagoras soll „die meiste Klugheit" bei Mose gefunden haben; Moses selbst wird deshalb gerühmt, „weil er alle Weisheit der Ägypter gewußt und verstanden hat". Es bestand also ein enger Verband zwischen Philosophie und Religion; jedenfalls war „in alten Zeiten der Philosophie die heilige Schrift gar nicht im Wege". Jetzt findet das Gegenteil statt. Damals bereicherten die Philosophen die Kenntnis der Natur; sie blieben also in ihren Grenzen und trachteten nur danach, das Volk von der „Abgötterei" zu befreien. Auch das Volk befand sich in einer anderen Lage. Man hatte das Leben und den Tod Christi noch nicht erlebt; die Menschen wußten noch nichts von einer geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo. So lange diese Erkenntnis fehlte, „war die Philosophie und die Religion eine ganz kompatible Sache beisammen; es konnte ein Mann, der die wahre Religion hatte, ein Philosophus sein, und es konnte ein Philosophus ohne alle Schwierigkeit in die Schule gehen bei einem Menschen von der rechten Religion, und konnte noch was dazu lernen und sein Licht vergrößern". Seitdem die christliche Religion entstanden ist, die ausschließlich auf der Offenbarung Gottes in Christo beruht, liegen die Dinge anders. Christentum und Philosophie vertragen sich nicht in der oben geschilderten Weise. Die Begründung dieses Verhältnisses hat schon Kaiser Julian den Christen gegeben. Er sagte ihnen: Ihr habt eine eigene Religion, welche kein verständiger Mensch mit seinem Kopf begreifen kann; ihr bezeichnet sie selbst als eine Sache des Glaubens, die man nicht erlernen, sondern nur empfangen könne. Warum schickt ihr eure Kinder in Philosophenschulen und stellt euch selbst auf die Katheder, um die Philosophie zu lehren, „die so unterschieden von eurer Lehre ist, daß, wenn ihr auch alles anwendet, um sie zusammenzukünsteln, so prostituiert ihr euch." Die Christen schaden auf diese Weise beiden Gebieten; sie verderben die Philosophie und kommen andrerseits zu keinem „wahren Religionswerk". Julian hat recht, wenn er den Christen zuruft: lehrt eure Kinder an den gekreuzigten Jesum glauben, was geht euch das ens entium an? Was geht euch die Metaphysik an? Ihr habt einen Gott, der Mensch geworden ist, bleibt bei euern Prinzipien. Wären die Christen, urteilt Zinzendorf, den Anweisungen des Apostels Paulus gefolgt, so wäre jene

Durcheinanderwirrung der Gebiete nicht entstanden; ein Standpunkt, wie der des Boëtius, wäre unmöglich gewesen. Überdies hat sich der christliche Glaube durch dieses Sich-stützen-wollen auf philosophische Grundlagen nur verächtlich gemacht im Kreise der Denkenden. Der Glaube beruht vielmehr auf den inneren Erlebnissen, an denen der Einzelne mit der ganzen christlichen Gemeinde zugleich Anteil hat. („Bist Du denn allein, der so denkt? Nein, ich kenne viel tausend Leute, die auch so denken.") Wenn man dagegen von der „definitione negativa des ens entium et causa causarum" fortschließen will auf die „positive affirmative Idee" der Christusgemeinschaft, so muß dieses Verfahren als thöricht erscheinen. „Wir fangen mit nein an und wollen ja daraus beweisen, ja unwidersprechlich daraus deduzieren." Man kann vom Begriff des Weltgrundes aus zu keiner christlich-religiösen und theologischen Position gelangen.

Trotz dessen hat die Christenheit leider von den Tagen der Apostel an eine christliche Philosophie und ein philosophisches Christentum angestrebt, sie hat „lauter unerhörte in keinen menschlichen Verstand passende übernatürliche göttliche Wahrheiten ausmessen wollen", wie man „Äcker und Wiesen" ausmißt. Auf solchem Wege mühsam gesuchte und gefundene Ideeen in Beziehung zur Christusgemeinschaft zu setzen, ist Narrheit; es entsteht ein „Tohu va bohu", dem man erst „viele Jahre nachlaufen muß, bis man's kriegt, und dann hat man Wind"[111]).

Die Beobachtung, daß man gegenwärtig vom philosophischen Standpunkt aus die Opferbedeutung des Todes Jesu leugne, giebt ihm Gelegenheit nach einem Angriff auf Dippel, den er unter die „petits génies" rechnet, die sich die Airs von Philosophen geben, ohne es zu sein, zu erklären: „Die ganze Disciplina Arcani, da sich die Menschen mit Gott und den göttlichen Eigenschaften und Gedanken messen, und über die Ökonomie, die er mit seinen Kreaturen hat, nach Gelegenheit Theodiceen oder Kritiken machen, ist eine Anzeige eines kleinen Geistes, der sich über die ordinäre Menschlichkeit hat emporheben wollen und hat's nicht können zum Schwung bringen." Wahrhaft geniale Menschen, die solche sind durch das Genie, das ihnen eignet, aber nicht opera et studio, die auf Grund dieser Naturbegabung sich über das Ordinär-Menschliche wirklich hinweg setzen und so metaphysisch denken gelernt haben, daß die andern nicht nach können, folgen in erster Instanz dem Grundsatz, „daß sie sich ganz außer aller Comparaison mit Gott setzen, und ihre

große Penetration, ihren Fond von Gescheitheit vor der Majestät des Schöpfers kalcinieren." Wem solche Beugung unter die Majestät der Gottheit fehlt, der erhebt sich nicht über das Niveau der Mittelmäßigkeit. Sein Verstand gehört unter die „ordinären Anschößlinge der Natur", die, in verschiedenem Maße verteilt, durch Anwendung von Fleiß ausgebildet werden können. Ein so Begabter wird nur dem Urteilslosen imponieren. Die wirklich genialen Menschen disputieren zumeist überhaupt nicht gern.

Selbst wenn sie der Lehre Christi gegenüber einen widrigen Sinn haben, was übrigens selten der Fall ist, opponieren sie doch ungern gegen dieselbe; sie gehen nicht auf Proselytenmachen aus. Nicht etwa Menschenfurcht leitet sie in dieser Richtung; es sind tiefer liegende ethische und intellektuelle Motive, welche sie bestimmen. „Sie mögen da nicht argumentieren, sie mögen keine comparationes anstellen, sie mögen nicht göttliche und menschliche Dinge gegen einander ausmessen und abwägen, sie trauen der Disziplin nicht, sie fürchten sich, sie möchten eine Kreatur Gottes über ihre Kompetenz hinaussetzen, darin sie ihr Schöpfer hat bringen wollen; sie wissen, daß die Kreaturen alle und jede ihre eigene proprietates und Konvenienzen haben, und daß es keine Folge ist, weil eines von der nämlichen Art, ergo hat es auch ein gleiches Temperament, gleiche Kräfte, gleiche Destination. Sie wissen also auch, daß die menschlichen Individua ihre unzählige Proportion und Disproportion haben, und dieselbe zu maniieren, da mengt sich ein solcher Mensch nicht darein." Ihnen widersteht also ein konstruktives Verfahren, welches den Kausalzusammenhang Gottes mit der Welt und mit den einzelnen Erscheinungen derselben nachweist, mit Hilfe der einmal gefundenen Schablone den Dingen ihre notwendige Stelle im Universum anweist und die geschichtlichen Verhältnisse, bei welchen die Eigenart des persönlichen Geschöpfs konkurriert, unter Anwendung desselben ergo behandelt, das für die unfreien Naturdinge Geltung haben soll. Dieser konstruktive Schematismus, welcher alles Leben unter den Gesichtspunkt eines determinierten Vegetationsprozesses stellt, widersteht jedem, der Geist genug hat, um sich als persönliches Geschöpf in der Abhängigkeit von einem Gotte zu begreifen. In der Beugung unter ihn verharrend, verzichtet er auf jede unverdungene Spekulation und denkt nicht daran, die religiöse Wahrheit zu beweisen oder zu bekämpfen. „Er läßt die religionem revelatam liegen, wo sie ist, und befiehlt sich allenfalls der göttlichen Barmherzigkeit." Demgemäß wird auch die Opferbedeutung

des Todes Christi von keinem bestritten werden, der als weiser Mann es nicht unternimmt, „das Gemüt in dem unerforschlichen Gerichte Gottes, in den geheimen ressorts seiner Handlungen zu verwirren". Schließt ein solcher sich persönlich im Glauben an Christus an, so wird kein Dippelianer daraus, sondern ein Christ oder nichts.

Man lasse sich mit den „eingebildeten Genies" nicht in religiöse Verhandlungen ein; sie verstehen nichts davon; sie mögen bei ihren mathematischen und physischen Arbeiten bleiben und sich für das Perpetuum mobile interessieren. Der wirklich geniale Mensch steht anders. Er besitzt „einen Geist, der die Weltmaschine gleichsam auf der Nadelspitze und dabei allemal Modestie genug hat, ihrem primo motori mit einer stillschweigenden Stupefaction zu Füßen zu liegen". Er wird dasjenige, was vom Heilande, von seiner Menschwerdung, von seinem Opfer, das ewig gilt, gesagt wird, „vor Objekte ansehen, die dem Herzen vielleicht geschenkt, der Spekulation aber rund abgeschlagen sind" [112]).

Nicht nur die Theologen haben also auf reinliche Sonderung der in Rede stehenden Gebiete zu dringen, sondern auch die edelsten Vertreter des philosophischen Denkens verlangen und behaupten von sich aus die geforderte Gebietsteilung. Es sind lediglich die kleinen Geister, die Vertreter der Mittelmäßigkeit, welche unklare Vermischung zustande bringen. Das Genie erkennt mit sicherem Takt den Fehler, zu dem sich der bloße Theoretiker durch den einseitigen Zwang des Syllogismus verleiten läßt, von dem er erwartet, daß er ihm selbst das Geheimnis der Gottheit und ihres Waltens erschließen werde. Die traurige Folge ist „ein *μετεωρίζεσθαι* (Luk. 12. 29)", ein „stellatim Gehen". Es ist absurd, „über Sachen zu reden und zu denken, die man nicht erreichen kann, und Ursachen ausfinden zu wollen von Dingen, deren Proprietät man nicht weiß". „Das giebt eher eine Art von Astrologen als von Theologen" [113]).

Thatsächlich hat innerhalb der christlichen Kirche eine durchgreifende Vermischung von Theologie und Philosophie stattgefunden, und zwar schon in der Urkirche. Paulus selbst mußte sich mit dieser Thatsache innerlich auseinandersetzen.

Man sieht deutlich, daß er aus der Philosophie hergekommen ist; diese Denkweise hängt ihm von der Schule her an; es kostet ihm Mühe, dies *σκύβαλον* abzuschütteln. „Was macht seine Episteln dunkel, als die hier und da eingemengten Demonstrationen, die zum Teil so profund sind, daß unsere gescheuten Critici sich die Köpfe

zerbrechen, ihre Liaison auszufinden, deren Existenz niemand leugnet." Er hätte seine Theologie also gern den Philosophen annehmbar gemacht. Aber er mußte darauf verzichten. Nicht im Urteil der Philosophen kann sie Weisheit sein, sondern nur im Urteil derjenigen, „die eine besondere Offenbarung haben". Diese Einsicht verhalf ihm dazu, sich von den Einflüssen einer Philosophie frei zu machen, deren Begriffe seine theologische Arbeit schädigen mußten. Der vollendetste Ausdruck seiner christlichen Gottesanschauung, welche er im 9. und 10. Kapitel des Römerbriefs vorträgt, ist in den Worten: O welch eine Tiefe u. s. w. (Röm. 11, 33—36) gegeben; „und das nennen die akkuraten Philosophi, sich mit der ἐντελέχεια oder auch der occulta qualitate behelfen". Die philosophisch gerichteten Theologen — denn diese hat Zinzendorf offenbar hier im Auge — haben den Apostel nicht verstanden; sie wollen ihm auf Grund jenes Ausspruchs den aristotelischen Gottesbegriff unterschieben, dem zufolge die Gottheit als für uns unfaßbare Größe (actus purus) über der Welt schwebt, ohne eine dauernde lebendige Beziehung zu ihr zu haben. „Aber wie klingt das in philosophischen Ohren", fragt Zinzendorf. Jeder echte Philosoph wird weit davon entfernt sein, dem Apostel ein derartiges Quid pro quo zuzumuten. Thatsächlich hat Paulus an dieser Stelle gerade die rein religiöse Anschauung Gottes zum Ausdruck bringen wollen, die grundsätzlich unvermischt sein und bleiben will mit alle dem, was zum philosophischen Gottesbegriff gehört. Die Theologen haben sodann freilich entgegengesetzt gehandelt. „Schämen sich denn unsere Theologi nicht, daß sie etwas wagen, was Paulus sich nicht unterstanden" [114]).

Während es Paulus gelang, den christlichen Gottesbegriff in seiner Reinheit auszusprechen, ist doch schon frühzeitig eine philosophische Trübung desselben erfolgt. Christus selbst ist nicht sehr „drum bekümmert gewesen, die bekannte alte Unität der Gottheit aus den metaphysischen Definitionen her zu soutenieren." Wenn Johannes „determiniert, daß die drei eins sind", ist zu bemerken, daß Christus, als er seine Apostel aussandte, dieses Verhältnis „nicht urgiert" hat. Johannes' Aufstellung zeigt, „daß es Kontradiktion und Zank gesetzt, daß sich die Metaphysik drein gemengt hat". Christus selbst war bei der „naturellen Idee dreier Personen geblieben und hat seinen Aposteln keine transcendentale Determination zugemutet" [115]). Das Problem der Einheit und doch Dreiheit ist erst von der Metaphysik her entstanden. Der

Einfluß derselben wuchs in der patristischen Zeit. „Wenn wir die Bibel nicht hätten, würden wir mit der alten Kirchenhistorie schlecht bestehen; denn in den älteren patribus finden wir wenig von unserer Lehre, die sind zu bald Philosophi geworden“ [116]. Luther hat die reine Auffassung des Christentums vertreten; er machte kein Systema; Melanchthon dagegen brachte wieder „die Philosophie unter die Gnade.“ Aufs neue erhob sich die falsche Kunst, welcher die Predigt vom historischen Christus entgegentreten soll [117]. Aus ihm kann allein jene „reine Theologie“ gewonnen werden, die frei von philosophischem Einschlag den religiösen Gehalt des Christentums zum Ausdruck bringt. (S. 75.)

VII. Die „Vernunftreligion“ in der Gegenwart.

Der im 16. und 17. Jahrhundert in Frankreich und England gepflegte Gedanke einer natürlichen oder Vernunftreligion, welche an Stelle des wertlos gewordenen Christentums zu treten habe, fand auch in Deutschland Aufnahme und verband sich leicht mit der alle Gebiete des Lebens in Anspruch nehmenden Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Diesem Bunde hatte jene von Zinzendorf heftig angegriffene Vermischung von Theologie und Philosophie vorgearbeitet, welcher zufolge der Aufbau der Glaubenslehre auf den natürlichen allgemein-religiösen Begriff von Gott gestützt wurde. Auch Wolffs Standpunkt wirkte fördernd ein, insofern es auch ihm in erster Linie darauf ankam, die natürliche Religion und Theologie in ihrer Deutlichkeit und Einfachheit zur Geltung zu bringen; die Offenbarung erschien als eine Ergänzung des in der Vernunft Gegebenen, deren Wert oder Unwert lediglich von dem Urteil dieser selbst abhängig ist. Offenbarung ist überhaupt nicht Geschichte, sondern vernunftgemäßer Gedanke, über dessen Wirklichkeit natürlich nur die Vernunft selbst urteilen kann.

Die Wirkungen dieser Tendenz auf die bloß natürliche Religion hin machten sich offenbar schon im Anfang des 18. Jahrhunderts in allgemeiner Weise geltend.

Während des Verlaufs seiner eigentlichen Bildungsjahre gewann Graf Zinzendorf aus der Beobachtung seiner Zeitgenossen, zu welcher er nicht nur in der deutschen Heimat, sondern auch auf

Reisen im Ausland genügend Gelegenheit gefunden hatte, den Eindruck, daß die Lage der christlichen Religion in der Gegenwart eine ungünstige sei. „Christus ist sehr verdunkelt“ [118]). Er schätzt die Bildung der Zeit und weiß ihr nicht unbedeutende Beträge abzugewinnen, aber er erkennt mit scharfem Blick, daß sie, obwohl in der Glückseligkeit das Lebensziel sehend, doch den Wert der geschichtlichen Religion verkennt. Er muß sich überzeugen, daß er als Vertreter und Fürsprecher derselben eine Aufgabe übernommen hat, deren Lösung auf große Schwierigkeiten stößt. Die gebildete Gesellschaft hat sich von dem positiven Christentum abgewandt. Man sucht nach der bloßen „Vernunftreligion“. Zinzendorf findet die letzten Gründe dieser Erscheinung nicht sowohl in einer Verschuldung der Einzelnen, als vielmehr in der Art und Weise, wie dem deutschen Volke zunächst das Christentum geboten worden ist, nämlich unter Anwendung äußeren Zwangs. Kaiser Karl hat manchen sauern Feldzug verrichtet, ehe er die Deutschen zur Annahme des Christentums brachte; und was haben nicht andere nach ihm gewagt, ehe sie die Wenden zur Taufe gebracht? „Aber eben deshalb haben wir so viel 1000 mal mehr verkappte Heiden im Lande, als in Portugal etwa Maronen sind.“ Die Menschen gaben sich und redeten, was sie sollten, sie glaubten aber auch und thaten, was sie wollten. „Von einer solchen Zucht stammt unser ganzes Geschlecht.“ Das eingeschlagene Verfahren war der Natur des religiösen Lebens zuwider.

„Was man nicht glauben kann, macht einem weder das Scepter wahrscheinlicher noch der Strick, und diejenigen, welche die Menschen zu ihren Meinungen zwingen, prostituieren sich auf allen Seiten“ [119]). Die Folgen dieses Verfahrens, welche eine persönliche Aneignung der Religion von seiten des Volkes unmöglich machte, traten nun heraus. Man behält dieselbe wohl äußerlich bei, giebt ihr aber innerlich den Abschied. „Jetzt leben wir in den unseligen Zeiten, da es zu einem allgemeinen Völkerrecht werden will, den Schein der Religion Christi haben, ihre Kraft aber verleugnen“ [120]).

Man ist in der That bestrebt, das Christentum seines Inhalts zu berauben, indem man es auf das Niveau der bloßen vernünftigen Moral herabdrückt. „Der Glaube an Christus ist der Christenheit so unbekannt, daß man, wo es am besten zugehet, von nichts als Thun und guten Werken hört.“ Wir haben das Bekenntnis zu Jesu, die Taufe, das Abendmahl, die Verkündigung

seines Todes, „und schleppen uns dabei mit einer trockenen und unkräftigen Moral trotz aller Philosophen der Heiden“[121]).

Während diejenigen Völker, an welche gegenwärtig die Christentumsverkündigung neu herantritt — allerdings nicht in der Weise der bewaffneten Mission —, freudig auf dasselbe eingehen, scheint die christliche Gesellschaft wieder auf vorchristliche Standpunkte zurückzusinken. „Die ehrlichsten unter ihnen, die redlichsten denken und sprechen ungescheut, das wahre Wesen kommt auf die Moral an; ich halte es mit der Moral .... Da sind wir just so weit, als Plato und Epiktetus und Antoninus gewesen“ [122]).

Infolge dieser Urteilsweise will man auch von dem specifisch christlichen Gedanken der Brudergemeinschaft nichts mehr wissen; man macht sie zum Gespött und erkennt nur „die allgemeine Religions- und Seelengemeinschaft“ an[123]). In tausend Kirchspielen bleiben alle Kapitel in der Bibel, welche von diesem Thema handeln, völlig unberücksichtigt; man lehrt offen, daß diese Kapitel jetzt keine Gültigkeit mehr hätten, obgleich diese Lehren „der verwogensten Irrsale einer ist, den man sich koncipieren kann“ [124]).

Von solchem Standpunkt aus hat man auch kein Verständnis mehr für die religiöse Beurteilung der Person Christi. Sein Selbstopfer und die auf dasselbe gegründete Beseligung des Menschen aus Gnaden, beides bleibt unverstanden[125]). Darum wird in der Gegenwart die Verkündigung vom Todesleiden Christi völlig vernachlässigt. Man sieht ganze Predigten, lange Sermone, ausführliche geistliche Bücher, „da nichts vom Leiden Jesu zu hören und zu sehen ist“. Man fürchtet die Leute vom Christentum zurückzustoßen, wenn man ihnen vom Kreuz Christi etwas sage. So handeln die Lichter in der Welt, „die großen Leute in den Religionen“ [126]).

Daß gegenwärtig die letztlich aus der Zwangsbekehrung erklärliche Abwendung vom Christentum gleichsam akut geworden ist, hat seinen Grund in der Stellung der Theologen, welche das positive Christentum preisgegeben haben. Der Grund ihres Verhaltens liegt teils darin, daß sie nichts von der Sache verstehen, teils darin, daß sie sich derselben schämen. Sie haben der Welt bisher weisgemacht, daß man die religiöse Wahrheit mit dem Verstand begreifen könne. Jetzt ist die Welt klug geworden, und diese Klugheit ist selbst unter das gemeine Volk gekommen; „und das Ding trifft nicht zu, so schweigen sie lieber ganz davon“. Sie begnügen sich damit, die Leute zu einem ehrbaren Leben zu veranlassen, wie man

ein solches schon vor Christo führen konnte; mit der Lehre vom Kreuz glauben sie nicht fortzukommen. So handeln grade auch fromme Lehrer[127].

Also auch die Frommen unter den christlichen Theologen geben es auf, die Wahrheit von der Heilsbedeutung des Todes Christi zu vertreten, weil sie sich außerstande fühlen, der durch den doktrinären Charakter der Orthodoxie groß gezogenen religiösen Volksaufklärung gegenüber die notwendige Beweisführung leisten zu können.

Man hat in der That die Volksgenossen in religiöser Beziehung falsch erzogen und thut es noch, indem man im Grunde die Methode der Zwangsbekehrung fortsetzt. „Die Kinder auf der Schule haben den Bakel, die Rute und die Wunden Jesu in einer Konsideration“ [128].

Indes nicht alle Theologen begnügen sich mit jenem einfachen Verzicht auf die Leidensverkündigung, weil sie nicht demonstrierbar ist. Andere haben im Gegenteil den von früher schon vorhandenen Zug zur Demonstration gesteigert und an die Stelle des Kampfes der Waffen den der Logik gesetzt. Früher hat man unter Umständen die Geschichte Jesu zum Gegenstand eines sentimentalen Kultus gemacht; man hat sie als „eine bewegliche Tragödie behandelt, über die man alle Jahre etliche Wochen weinte, und die übrige Zeit läßt man sie dahingestellt sein. Seitdem sind die Atheisten und Naturalisten und allerlei andere aufrichtige Leute obenauf gekommen, die ziehen das Ding in Zweifel, sagen gar, es ist kein Gott. Darauf hin sind die Christianer eins geworden, ihre Religion hinter lauter Argumente zu verschanzen“ [129]. Indessen, die Kraftanstrengung erweist sich als vergeblich; zu keiner Zeit hat man in allen Religionen gemeinschaftlich in dem Grade gegen das Bekenntnis zu Christus agiert als in der jetzigen[130]. So muß Zinzendorf gegen das Ende seiner Lebensarbeit urteilen, der es also nicht gelungen war, der zunehmenden Irreligiosität einen Damm zu setzen. Der Aufklärung ist die geschichtliche Religion zum Opfer gefallen. Andere kirchlich unabhängige Männer urteilten ähnlich. Der Astronom Leonhard Euler trat in seiner „Rettung der Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister“ (1747) für das geschichtliche Christentum ein, sah aber voraus, daß die Rotte der Freigeister in ihrer Unbesonnenheit zunehmen werde.

Haller deckte in seiner Schrift (1750) „Prüfung der Sekte, die an allem zweifelt“ die praktischen Folgen einer christentumslosen Gesinnung auf und schloß mit dem Satze: „Sollten nicht die Ge-

lehrten, denen ein vorzügliches Maß der Erkenntnis zu teil geworden, sie ihrem Geber heiligen, und statt unnützer kleiner Untersuchungen das einzig Notwendige, das Kreuz Christi ..... predigen." Wenn Zinzendorf den mit der von ihm bekämpften Richtung verbundenen Mangel an Verständnis für den Gedanken der specifisch-christlichen Brudergemeinschaft beklagt, so urteilt Mosheim in Göttingen ähnlich. In wissenschaftlicher Beziehung habe die evangelische Kirche im laufenden Jahrhundert viel gewonnen; „allein wenn man sie als eine Gesellschaft betrachtet, die an einander hängt, so müssen wir ganz anders urteilen. Eine geistliche Gesellschaft, die bestehen soll, muß Mittel zur innerlichen und äußerlichen Verbindung haben. Diese Mittel sind in unserem Jahrhundert äußerst schwach und kraftlos geworden, und es hat das Ansehen, daß sie allmählich ihre Kraft ganz verlieren und eine Zerrüttung der evangelischen Kirche eintreten werde"[131]).

Zinzendorf ist sich übrigens darüber klar, daß die christentumsfeindliche Zeitströmung keineswegs mit der deutschen Aufklärung entstanden ist. In verschiedenen Religionen ist schon seit 50—60 Jahren daran gearbeitet worden, „daß das Kreuz Christi zu nichte werde"[132]), und zwar ist diese Richtung von England her nach Deutschland herüber gekommen: hier sucht man sie praktisch durchzuführen. „Man fängt schon wirklich an, Leute so zu unterrichten und zu erziehen. Die Tugend, die Gottesfurcht, der Respekt vor dem oberen Wesen wird peu à peu so artig, so unanstößig für die Vernunft vorgetragen, daß man sich endlich vor den kleinen Kindern ihrer Vernunft fürchten wird, daß man sie nicht mit der Lehre vom Kreuz chokiere"[133]).

Der Totaleindruck, welchen Zinzendorf von der religiösen Lage der Zeit erhält, ist ein vorwiegend negativer. Von langer Hand vorbereitet, zunächst vom Auslande her angeregt, hat sich im Zusammenhang mit der neuen Bildung eine Strömung in der deutsch-christlichen Gesellschaft geltend gemacht, welche, den Wert des historischen Christentums mißachtend und die Person Christi als des Erlösers übersehend, den vorchristlichen Standpunkt der bloßen auf die Vernunft gegründeten Religion und Moral zur Geltung bringen will. An dem Gott der Vernunfterkenntnis festhaltend, giebt sie die specifisch religiösen Güter des Christentums preis. Die Theologie hat dieser Bewegung gegenüber kein anderes Mittel als das völlig ungenügende der logischen Demonstration, durch welches sie den Inhalt der christlichen Religion mit größeren oder ge-

ringeren Abzügen unter dem Titel der Vernunftreligion zu halten sucht.

Es handelt sich also um Verdrängung der christlichen Religion durch die natürliche, welche, je nach dem Standpunkt ihrer Vertreter, bald mehr bald weniger christliche Elemente in sich aufnimmt.

Zinzendorf bezeichnet diese Richtung zumeist mit dem Terminus „Deismus". Schon sind die Chefs der Katholiken deistisch. In Deutschland werden in 30 Jahren alle Höfe, große und kleine, diese Richtung vertreten; ja, was überhaupt in Deutschland gescheit ist und denkt, wird Deist[134]). Geistliche und Weltliche gehen darauf aus, „den Deismus als eine neue Religion einzuführen"[135]). Das Unternehmen scheint zu gelingen, denn „die Leute lesen die Bibel, aber den Namen Jesu hört man kaum nennen, es wird so gepredigt, daß man aus dem Alkoran eben das predigen könnte"[136]). Da man nun auf der andern Seite wiederum das orthodoxe System mit diesem Standpunkt zu vereinbaren sucht, wird die Gegenwart durch das Nebeneinander zweier Epochen charakterisiert. Mit der „Epocha Deismi" konkurriert diejenige „des bizarren gusto nodos theologicos in scirpo quaerendi"[137]).

Allerdings hat diese „deistische" Bewegung — das erkennt Zinzendorf noch gegen das Ende seines Lebens an — auch gute Früchte gezeitigt. Sie hat die Grenzen der Staatsmacht in religiöser Beziehung richtiger erfaßt. Der Gedanke der Gewissensfreiheit ist in den Vordergrund gerückt worden; seit 30—40 Jahren ist der Verfolgungsgeist immer mehr der Verachtung anheimgefallen; man hat gelernt durch die Betonung der moralischen Bürgerlichkeit die der Welt immanente Seite des Christentums zu schätzen; aber diese Richtung vereinseitigte sich. Man hat „angefangen, das Seligmachende in die Moral und ein gutes Leben und Wandel in die Bürgerlichkeit zu setzen". Gewissensfreiheit wurde anerkannt, und nur insoweit zu Gunsten des Gemeinwesens eingeschränkt, daß man sagte: „wer ein gottloses Leben führt, den muß die Obrigkeit nach den Gesetzen strafen; bis dahin war's gut". Man trieb aber die Idee zu weit und erklärte: wer ein gottesfürchtiges Leben führt und ein guter Bürger ist, der wird selig; man ist jetzt nahe daran, dies zum Schulsystem zu machen; jedenfalls wird die Behauptung aufgestellt, am Glauben fehle es nicht, die Leute glauben nur zu viel, es wird aber zu wenig gethan. Wenn man nur mehr Beispiele eines thätigen Glaubens sähe und „bessere Bürger in

die Welt kriegte." Diese Anschauungsweise hat den Indifferentismus in der Religion befördert.

So sehr Zinzendorf die positiven Momente der modernen Zeitrichtung geschätzt und für sich und seine Arbeit verwertet hat, ebenso energisch tritt er dem in Verbindung mit denselben allgemein gewordenen Gedanken von der Vernunftreligion entgegen. Jener von England ausgegangenen Bewegung gegenüber erklärt er, nichts sei „wichtiger heutzutage, als die Historie zu retablieren, daß der Heiland in der Welt gewesen sei, die Historie, sage ich, ist festzusetzen und darüber zu halten". Die Aufgabe der Gemeinde, welche sich um ihn gesammelt hat, sei diejenige, „die historische Wahrheit heiliglich zu konservieren" [138]).

Das ist die Aufgabe jener „reinen Theologie", an deren Sieg in der Zukunft Zinzendorf ohne Schwankungen glaubt (S. 75).

Drittes Buch.

Zinzendorf im Verhältnis zum deutschen Pietismus.

Digitized by Google

I. Zinzendorf als Schüler Speners.

A. Die Umsetzung der Konventikel in freie religiöse Geselligkeit.

1. Persönliches.

Die Eltern des Grafen Zinzendorf wählten Spener zum Taufpaten ihres einzigen Sohnes, und Spener hatte den Knaben im vierten Lebensjahre „zur Beförderung des Reiches Christi mit Handauflegung eingesegnet“ [1]). Von Jugend auf erhielt sich bei Zinzendorf eine stets sich gleichbleibende Hochachtung vor diesem Manne. 1719 las er mit einem Freunde Speners Lebenslauf; den Eindruck, welchem ihm derselbe hinterließ, spricht er mit den Worten aus: „Meine Seele sterbe den Tod dieses Gerechten, und mein Ende werde wie sein Ende“ [2]). Schon frühzeitig ist Zinzendorf daher zu den kirchlichen Ideeen Speners in nähere Beziehung getreten. Namentlich gilt das von dem Gedanken des Ecclesiolismus. In dergleichen Prinzipien, sagt Zinzendorf, sei er auferzogen worden; jedenfalls ging er mit vollem Bewußtsein auf dieselben ein, als er seine aufopferungsvolle Thätigkeit unter den Emigranten, welche sich auf seinem Gute niedergelassen hatten, begann.

„Die erste Gelegenheit zu den oberlausitzischen Anstalten ist der Spiritus Speneri de plantandis in ecclesia ecclesiolis gewesen“ [3]). Auch die über die Emigrantenkolonie hinausgehende Thätigkeit in Dresden, Frankfurt, Berlin hatte den Zweck, „Speners Saaten wieder aufzubringen“ [4]). Diese Aussage kann sich nur darauf beziehen, daß Zinzendorf in der That versuchte, an den genannten Orten christliche Gemeinschaftsbildung ins Leben zu rufen. Auf dem Höhepunkte seines Lebens bezeugt er, er sei mit seinem Herzen von den viis spenerianis auch zu der Zeit, wenn er am heftigsten gegen

gewisse Individuen, die darin wandelten, präoccupiert gewesen, niemals abgegangen"[5]). Er weiß sich mit den Grundgedanken Speners im wesentlichen eins, bis an das Ende seines Lebens.

Spener hatte seine Anschauungen in Bezug auf eine seiner Ansicht nach verderbte Kirche ausgesprochen. An dem äußerlichen Korpus derselben ist nichts zu ändern; dasselbe ist Gott anheim zu stellen. Die Aufgabe ist, „in demselben und aus demselben allgemach einige gute Seelen zu sammeln, die zu einer ecclesiola in ecclesia Personen geben mögen". Spener dachte sich solche Sammlerthätigkeit vom Pfarrer geübt „ohne einige gefährliche Trennung".

Laien sollen durch gottseligen Wandel und brüderliche Vermahnungen dem Pfarrer diese Aufgabe erleichtern, ohne in sein Amt einzugreifen. Die Folge wird die sein, daß Kreise entstehen, „die unter sich liebreiche Freundschaft halten, daß man sie recht in einem Geist unter einander verbunden zu sein erkennet und daher ihr Exempel um so kräftiger durchdringet"[6]). Unter Mitwirkung dieser Spenerschen desideria waren die sogenannten Konventikel entstanden, d. h. freigebildete religiöse Laienversammlungen vielfach ohne pastorale Leitung, welche in den meisten Fällen eine kirchenfeindliche Tendenz verfolgten, indem sich namentlich die mystisch-separatistische Zeitrichtung ihrer bemächtigte. Dem Konventikel war weniger der Charakter des Freundschaftsbundes aufgeprägt als der einer gegenkirchlichen gottesdienstlichen Versammlung.

Zinzendorf hätte den ursprünglich spenerischen Gedanken der ecclesiolae nicht so entschieden zu dem seinigen gemacht, wenn er nicht durch seine eigene Lebensführung zu demselben hingeleitet worden wäre. Andererseits wurde diese Führung selbst von maßgebender Bedeutung für die Art und Weise, wie er jenen Gedanken erfaßte und zu verwirklichen suchte.

Im unmittelbaren Zusammenhange mit der Idee von der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser war in Zinzendorf die andere von der religiösen Freundschaft entstanden. Eine solche pflegte er als 6jähriger Knabe mit seiner 16jährigen Tante Henriette; „der sagte ich mein ganzes Herz und wir trugen es denn so dem Heilande hin. Vor ihr hatte ich keine Scheu, mein Böses und mein Gutes erfuhr sie". Auch andere Freundschaftsverbindungen suchte er frühzeitig zu begründen. Dieses Moment seiner Jugendgeschichte ist von bleibender Bedeutung für die spätere Gestaltung des Lebens

geworden. „Hat etwas von meiner Erziehung in die nachfolgenden Handlungen mit eingeschlagen, so ist es bei der Errichtung der Banden oder kleinen Gesellschaften geschehen; denn ich habe den Plan dieser Vertraulichkeit immer im Gemüt behalten und bei aller Gelegenheit anzubringen gesucht" [7]. Die Pflege der religiösen Freundschaft wird also stetige Lebensaufgabe.

Spangenberg bezeugt auf Grund seines langjährigen Zusammenlebens mit Zinzendorf, daß ihm der Trieb zu offenherziger Aussprache über religiöse Fragen im Freundeskreis stets eigen geblieben sei [8]. Aus diesem Triebe müssen jene Versuche des Knaben in Halle, freie religiöse Vereinsbildung ins Leben zu rufen, erklärt werden, ebenso die Ansätze zu einer christlich-evangelischen Ordensbildung unter Gleichgesinnten [9]. Als Justizrat in Dresden arbeitet Zinzendorf weiter im Dienste dieses Gedankens, indem er sein Haus dem Freundeskreise öffnet und die sich Einfindenden zu einer unter der Form der Öffentlichkeit abgehaltenen freien Versammlung vereinigt. Ein Mann wie V. E. Löscher duldete diese Handlungsweise. Zinzendorf leitete diese Versammlungen als „Politikus" und betrachtete dieselben daher auch nicht als Ersatz des Gottesdienstes, sondern als Gelegenheit zur freien religiösen Aussprache. „Es war eigentlich nichts anderes als eine erbauliche, ganz freundschaftliche Unterredung" [10]. Indem Zinzendorf in dieser Weise sechs Jahre hindurch (1721—27) thätig war [11], wurde er persönlich in den Streit um die Berechtigung der Konventikel mit hineingezogen. Er tritt selbstverständlich im allgemeinen für das Recht „christlicher Zusammenkünfte" ein und findet zugleich Gelegenheit, seine Auffassung derselben darzulegen, indem er zu mehreren Gutachten über die damals noch schwebende Frage veranlaßt wird.

2. Die Behandlung der Konventikelfrage in den „theologischen Bedenken".

Wenn Zusammenkünfte der christlichen Bescheidenheit entsprechen sollen, erklärt Zinzendorf (1721) [12], so müssen dieselben bei einem Hausbesitzer stattfinden, damit jede Kollision mit dem Eigentumsherrn von vornherein ausgeschlossen ist. Nur solche Teilnehmer sind zuzulassen, welche man schon als Geistesverwandte genügend kennt. Alles unbefugte Urteilen über andere ist zu vermeiden. Die Zeit der Zusammenkünfte ist in der Weise zu wählen, daß keinerlei Verdacht angeregt wird. Nur bei solchen und mit

solchen hat man sich zu versammeln, „die außer allem anscheinenden Skandal stehen“.

Dasselbe natürliche Taktgefühl, das alle feineren Verkehrsverhältnisse regelt, hat in diesem Falle in besonderem Maße obzuwalten. Als die Zusammenkünfte der Freunde in Görlitz von Seiten der Behörden angegriffen wurden, übersandte Zinzendorf auf die Bitte derselben hin ein Gutachten (1725)[13]), in welchem er zunächst die Notwendigkeit unbedingten Gehorsams christlicher Unterthanen der Obrigkeit gegenüber feststellt. Sodann geht er auf die natürlichen Rechte der Unterthanen ein, zu welchen der freigewählte gesellige Verkehr gehört. Es ist selbstverständlich, daß diese Rechte unter specifisch christlichem Gesichtspunkt zu benutzen sind. Den gewöhnlichen Zusammenkünften, welche leibliche Genüsse und Vergnügung bezwecken, stehen die religiösen gegenüber, die der Unterredung dienen. Die symbolischen Bücher gestatten dieselben. Da sie lediglich religiöse und ethische Zwecke verfolgen, so sind die Freunde, wenn jene in reiner Weise verwirklicht werden, um des behördlichen Verbotes willen nicht gezwungen, von der Zusammenkunft abzustehen. Demnach liegt das Entscheidende in der natürlichen Freiheit des Verkehrs und der sachgemäßen Verwendung desselben zu christlichen Zwecken.

Auch diejenigen Zusammenkünfte, welche in Zinzendorfs Haus in Dresden stattfanden, wurden angegriffen. Indem Zinzendorf die Verteidigung derselben übernimmt[14]), stellt er die Frage von vornherein unter den Gesichtspunkt der religiösen Geselligkeit, indem er bei Beantwortung derselben zugleich theologisch zu Werke geht, jedoch nicht dogmatische, sondern geschichtliche Gesichtspunkte geltend macht. Schon in der Anfangszeit der christlichen Kirche hat sich eine specifisch religiöse Form der Geselligkeit herausgebildet. Wenn Paulus auffordert, man solle unter einander mit Psalmen und Lobgesängen reden, so denkt er dabei nicht an das, was man jetzt einen kirchlichen Gottesdienst nennt, sondern an die Christen bei ihren privaten Zusammenkünften in den Wohnhäusern. Er will der weltlichen Geselligkeit beim Mahl, welche ihre Färbung durch das poculum hilaritatis erhält, die christliche Geselligkeit entgegensetzen, deren Wesen der göttliche Geist bestimmt. Die zusammenkommenden Freunde sollen nicht nur den Inhalt ihrer Gespräche, sondern auch die Art ihrer Ergötzung ändern. Die Heiden versammeln sich zu Musik und Liedergesang, die Christen auch, aber unter christlichem Gesichtspunkt. Solche Zusammenkünfte müssen

vom weltlichen oder kirchlichen Machthaber gestattet werden. „Solange also noch Assembléen geduldet werden, so lange kann man die christlichen Assembléen in der Christenheit nicht verwehren. Solange man zusammenkommt, um Wein zu trinken mit einander, so lange darf man auch in statu ecclesiae christianae zu gleicher Stunde voll Geistes werden.“ Sollte der Staat das Versammlungsrecht überhaupt aufheben, dann würde die Frage an die Christen herantreten, inwieweit sie sich unter diese Bestimmung zu beugen haben. Die Wahl des Stoffes, welcher in den Privatunterredungen behandelt wird, steht frei, doch ist oppositionelles Verhalten in Bezug auf öffentliche kirchliche Fragen ausgeschlossen. „Wenn wir die Theologie in ihrem Stand und Verfassungen ungestört lassen, so mögen wir unter einander von unsern christlichen Umständen sprechen, was wir wollen.“ Die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche billigen diese Zusammenkünfte nicht nur, sondern machen dieselben unter dem Namen des 5. Gnadenmittels zu einem Hauptstück der evangelischen Religion. Zinzendorf beruft sich auf die schmalkaldischen Artikel P. III. Art. IV. „de Evangelio: Nunc ad Evangelium redibimus, quod non uno modo consulit et auxiliatur nobis contra peccatum. Deus enim superabundanter dives et liberalis est gratia et bonitate sua, primum per verbum vocale, quo jubet praedicari remissionem peccatorum in universo mundo, et hoc est proprium officium Evangelii: secundo per baptismum, tertio per venerandum Sacramentum altaris, quarto per potestatem clavium atque etiam per mutuum colloquium et consolationem fratrum. Matth. XVIII: ubi duo vel tres fuerint congregati. (Zum 4. durch die Kraft der Schlüssel, wie auch durch brüderliches unter einander angestelltes Gespräch und Erweckung“ [15]).

Zinzendorfs Grundgedanke ist der einer notwendigen Verchristlichung der Freundschaft und der Geselligkeit. Er vertritt denselben in einer Zeit, in welcher Männer wie Wolff und Gottsched daraufhin arbeiteten, die Bildung der Gesellschaft zu erhöhen, den Verkehr gehaltvoller zu machen und den Umgangston feiner zu stimmen. Zinzendorf will die Geselligkeit in den Dienst des religiösen Gedankens stellen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen ihm die „Zusammenkünfte“ wertvoll. Ein natürliches Gut soll für das Reich Christi dienstbar gemacht werden. Darum geht Zinzendorf, um die Bedeutung derselben zu erläutern, zunächst auf die rein natürliche Instanz des Verkehrsrechtes zurück und sucht nachzuweisen, daß dieses Recht schon in der Anfangszeit der

Kirche absichtlich in den Dienst des Christentums gestellt worden ist. Die evangelische Kirche hat den Wert solcher religiöser Geselligkeit ausdrücklich anerkannt. Von diesem Gedankenzusammenhang aus muß er natürlich die Voraussetzung abweisen, daß die Pflege derselben irgendwie dem kirchlichen Gottesdienst entgegengesetzt werden, beziehungsweise ihn ersetzen solle, oder auch den Charakter eines Konzils im kleinen anzunehmen habe, das über die öffentlichen Verhältnisse in Staat und Kirche zu Rate geht. Es kann sich schlechterdings nur um die Pflege häuslicher Geselligkeit im religiösen Sinne handeln, so wie dieselbe damals schon in vielen namentlich auch aristokratischen Kreisen unter der Leitung frommer Frauen geübt wurde. Darin liegt für Zinzendorf die bleibende Wahrheit des Konventikelgedankens, so wie er ihn von Spener aufgenommen hatte.

Daß sich diese Erscheinung der deutschen Gesellschaft bemächtigt hat, welche im Begriff ist, sich aus der geistigen Roheit des Zeitalters der großen Religionskriege herauszuarbeiten, ist ein geschichtlicher Fortschritt.

Zinzendorf geht, indem er diesen Gedanken verfolgt, auf die Ansicht Speners zurück [16]), daß „nach dem Geständnis Luthers und anderer tapferer Theologorum“ die Reformation erst zur Hälfte durchgeführt sei. Die Protestanten halten sich, urteilt er, weder in den Prinzipien für infallibel noch in den provisionellen Einrichtungen, die zeitgeschichtlich bedingt sind, für unverbesserlich. Daher müssen gute Männer von Zeit zu Zeit Vorschläge machen, bei denen es indessen weniger auf Einführung neuer Einrichtungen, als auf das Abthun alter Schäden ankomme; im andern Falle droht Barbarei einzureißen. Man hat leider im Christentum viele „zur Hauptsache gehörige Materien“ unbeachtet gelassen. So ist auch zum Teil wenigstens mit denjenigen Vorschriften verfahren worden, welche Christus und die Apostel hinterlassen haben. Man hat derselben in den Glaubensbüchern und Kirchenordnungen nur im Vorbeigehen gedacht; so kamen sie in Vergessenheit. Böswillige Leute benutzten diesen Umstand, um solche, welche dergleichen Wahrheiten wieder ins Licht des Tages stellten, als Neuerer zu verdächtigen und die Obrigkeit wider sie einzunehmen. Unter solche „Neuerungen“ rechnet Zinzendorf auch die Privatzusammenkünfte. Im Prinzip erkennt man wohl den freien religiösen Verkehr an, thatsächlich aber werden solche Zusammenkünfte gegen die Ansicht Christi und der Apostel verboten. Wenn ein hervorragender Mann in der späteren Kirchenzeit für solche Erscheinungen eingetreten ist, macht

man gern einen Unterschied zwischen primum und secundum. Es ist einer besondern Providenz zuzuschreiben, daß man solche Teilung nicht auch auf Luther anwendet; man würde in diesem Falle alles, was unter die Rubrik des ersten Luther gehöre, „welcher so ziemlich stark auf die evangelische Freiheit und die Übungen der Lehre dringet", weggeschafft haben. Zum mindesten würde man das, was er von der Gemeinschaft der Gläubigen, von den Kirchlein in der Kirche, von den Privatversammlungen und dergl. in seinem öffentlichen Traktat von der Messe schreibt, mit eben der Freimütigkeit übersetzt und dem gemeinen Mann damit aus dem Gesicht gebracht haben, wie es aus göttlicher Zulassung geschehen sei, daß in den deutschen schmalkaldischen Artikeln unter dem Titel vom Evangelio die Stelle von den Privatversammlungen mitsamt dem Beweis aus Christi Worten mitten im Zusammenhang eines deutschen Werkes ganz allein lateinisch steht. Der gemeine Mann muß daher einfältig glauben, die Privatunterredungen von Gottes Wort wären eine unerlaubte Neuerung, die aus den symbolischen Büchern mit keinem Wort zu erweisen sei. Über diesen Zusammenhang der Dinge muß die vom Klerus irregeleitete Obrigkeit aufgeklärt werden. Die Widersacher dieser Anschauung bedienen sich des Kunstgriffes, a particulari ad universale zu schließen. Weil binnen 100 Jahren etliche unter dem Schein der Gottseligkeit heimliche Bosheit getrieben haben, darum sind alle Privatanstalten, die einen Schein der Gottseligkeit haben, verdächtig. Sie heben um des Mißbrauchs willen den Gebrauch auf. Wenn man ihnen aber dasselbe zumuten und, um des täglichen Mißbrauchs starker Getränke willen, die Wein- und Branntweinhäuser abschaffen wollte, dann würden sie sofort ausrufen: abusus non tollit usum etc.[17]).

Was sich also mit dieser Forderung der christlichen Geselligkeit durchsetzen will, ist nichts anderes als jene „häusliche Predigt", welche der Reformator neben der „amtlichen" verlangt hat, deren Bedeutung er in den schmalkaldischen Artikeln zum Ausdruck brachte. Es handelt sich also um die endliche Durchführung des echt reformatorischen Gedankens, daß das Christentum nicht nur in die „Kirche", sondern in das Haus als Sammelstätte der Familienglieder und Freunde gehört, weil es eine Angelegenheit des praktischen Lebens ist. Dieses Gut, das Zinzendorf in den ihm zunächst stehenden aristokratischen Kreisen allenthalben verbreitet fand, will er auch dem Volk sichern. Wird der reformatorische Gedanke in dieser Weise fortentwickelt, so gewinnt man ein vortreffliches Hilfsmittel,

um dem Hauptschaden der Zeit in kirchlicher Beziehung, dem Separatismus, zu steuern. Dieser praktische Gesichtspunkt hat Zinzendorf von Anfang an bei seiner Behandlung der Konventikelfrage geleitet. Nachdem seine von uns besprochenen Gutachten 1734 mit einer Vorrede Steinhofers herausgegeben worden waren, veröffentlichte M. Gottfried Christoph Claudius, Pfarrer in Pratau, 1736 eine umfangreiche Gegenschrift [18]), in welcher er unter anderem mit Bezugnahme auf das Gutachten von 1725 (S. 106) Zinzendorf beschuldigte, er weise den Unterthanen ein falsches Verhältnis zur Obrigkeit an. Friedrich Wilhelm I. von Preußen verlangte daraufhin nähere Auskunft von Zinzendorf. Derselbe erließ ein ausführliches Schreiben [19]) an den König, in welchem Gedanken ausgesprochen werden, deren Kenntnisnahme für unseren Zweck von Bedeutung ist. Zinzendorf teilt dem König mit, daß er damals (1725), als er jenes Gutachten abgegeben habe, Mitglied der Landesregierung in Dresden gewesen sei. Diese habe prinzipiell die Zusammenkünfte gestattet, um auf diese Weise das Umsichgreifen des Separatismus zu verhüten. Das maßgebende Prinzip sei das gewesen, „man sollte den Leuten in guter Ordnung erlauben, auch privatim von Gott und göttlichen Dingen mit einander zu reden nach dem 1. Psalm." Man habe das nicht nur für erlaubt gehalten, sondern man habe geglaubt, „es sei der Vorsichtigkeit gemäß, weil aus dem gänzlichen Verbot solcher Dinge nur Übel ärger, Separatisterei, Quäkerei und eine völlige geistliche Demokratie wird, da dem Ministerio und der Obrigkeit durch die gänzliche Trennung die Gelegenheiten wo nicht abgeschnitten, doch sehr schwer gemacht würden, nach dem Rechten zu sehen und die gottseligen Gespräche zu dirigieren" [20]).

Solche obrigkeitlicherseits geduldete und kontrollierte Zusammenkünfte bedrohen die Sicherheit von Staat und Kirche in keiner Weise; im Gegenteil, sie schaffen Garantieen für dieselbe. „Wenn Gemeinschaft ist, so sieht es ganz anders aus, als wenn keine ist." Ein in religiöser Beziehung erweckter Mensch, welcher sich an keine Gemeinschaft anschließen kann und zu blöde ist, mit dem Pfarrer zu reden, verfällt auf Bücher und weiß keinen Unterschied in ihrem Werte zu machen; er kommt ins Grübeln hinein. Der eine schließt sich an Gichtel an, der andere an Böhm, ein dritter an Bordage, ein vierter an die Guion. Sie haben „aus Mangel des Privatunterrichts aus einer Nebenidee eine Hauptsache gemacht". Dagegen hilft allein der freigewählte aber gut geordnete religiöse Verkehr [21]).

Zinzendorf behandelt die Streitfrage nicht unter pietistischem oder orthodoxem Gesichtspunkt, sondern als klar und sachgemäß denkender christlicher Staatsmann, der es als Hauptaufgabe der Zeit erkennt, die Kirche vor demokratischer Ausartung der religiösen Volksbewegung zu retten. Dazu soll die vom Staat selbst kontrollierte Herstellung christlicher Gesellschaftspflege dienen, von welcher er eine Stärkung des kirchlichen Gemeinschaftsbewußtseins erwartet. Die Angelegenheit hat mit dogmatischen Schulansichten nichts zu thun. Sie ruht auf dem geschichtlichen Grunde des allgemeinen Menschenrechts zur Gesellschaftsbildung, das die christliche Religion schon in Christus und Paulus so gut wie später in Luther für sich in Anspruch genommen hat, auf dessen richtiger Ausübung die Gesundheit der Kirche beruht. Nur wenn dieselbe freie Association zu christlichen Zwecken gestattet, kann sie sich vor der Selbstauflösung in religiöse Demokratie hinein retten.

3. Der Traktat „Von christlichen Gesprächen" (1735).

In umfassender Weise behandelt Zinzendorf den für ihn wichtigen Gegenstand in seinem „Aufsatz von christlichen Gesprächen" 1735[22]). Er will seine Gedanken über „die Kontrovers wegen der sogenannten Hauskonvente" aussprechen. Die Zeit ist günstig, denn, da der pruritus conventicularis sowohl als die gegen denselben entstandene Animosität merklich gefallen sind, befindet sich die Angelegenheit in einem Stadium, „da für eine vernünftige Überlegung Raum zu werden scheint". Er beklagt zunächst den seit 10 Jahren währenden Konventikelstreit und seine unheilvollen Folgen. Der obwaltende Mißverstand sei das Schlimmste in diesem Kampf. Wenn Klarheit geschafft werden könnte, würde die Angelegenheit bald eine andere Gestalt gewinnen. Er wünscht sich daher für seine Darlegungen nicht Leser, „die von der Devotion hergekommen sind", sondern „unparteiische Gemüter, die im Ernst gern wissen mögen, was der Schreiber will", um sich sodann entweder für oder gegen ihn zu erklären. Man hat die betreffende Frage zum Gegenstand einer Hauptstreitigkeit gemacht, indem man behauptete, die Anerkennung der Privatzusammenkünfte streite wider die Augustana invariata. Das hatte zur Folge, daß auch Theologen auf den Plan traten, welche teilweise wenigstens die Frage unparteiisch behandelt haben, wie etwa der Rostocker Profes-

sor Schomer, dessen Schrift „de collegiatismo“ fein und gründlich genannt werden könne.

Man giebt theologischerseits das Recht der Privatversammlungen zu und bezieht sich dabei auf die apostolische Kirche. Zinzendorf hatte das selbst gethan, jetzt bemerkt er indessen, dieser Beweis sei so lange unbrauchbar, bis man nicht bewiesen hätte, daß wir im Zustand der apostolischen Kirche uns befänden. Hier kommt Zinzendorf dazu, seine prinzipielle Differenz von Speners Auffassung auszusprechen. Spener hat versucht, die Berechtigung der Konvente aus „der Natur des geistlichen Priestertums“ herzuleiten. Dieses Verfahren ist deshalb unzulässig, weil das allgemeine Priestertum mit irgend welcher Belehrung nichts zu thun habe, sondern „in Opfern und Gebet besteht“ [23]. Den Spenerschen Gesichtspunkt haben die Separatisten sich angeeignet; dadurch wurde das Konventikelwesen kirchenfeindlich. Zinzendorf weist ihn daher im Prinzip ab und macht (1740) den Separatisten gegenüber dasselbe geltend, was er hier gegen Spener ausführt. Als geistlicher Priester lehre man nicht, sondern bete und stelle sich dem Herrn zum Opfern dar. Das Lehramt, fügt er hinzu, sei aus Jesu Prophetenamt entstanden; zur Führung desselben berechtige nur ein besonderer Beruf [24]. Die mutua fratrum colloquia haben also keine Beziehung zum geistlichen Priestertum der Gläubigen (und sind jenem Ausspruch von 1740 zufolge auch mit dem Lehramte nicht zu konfundieren). Die theologischen Deduktionen beruhen auf einer falschen Auffassung der christlichen Gespräche. Man attackiert und defendiert daher auch auf der unrechten Ecke. Der Zweck des vorliegenden Traktats ist der, den richtigen Sachverhalt klar zu stellen.

Darin ist man einig, daß alle Dinge, „die in die Praxin laufen“, zuvörderst in ihrer „natürlichen Gestalt“ daliegen müssen. Man muß sich allerseits darüber klar werden, was das eigentlich sei, worüber man schreibt. Es gilt die Erscheinung als solche zu fixieren. Weiter ist nach dem Grunde zu fragen, aus welchem dieselbe herzuleiten ist; dann erst kann ein Urteil über Wert oder Unwert derselben gefällt werden. Bei der Formulierung desselben ist indessen der evangelische Christ, sobald es sich, wie im vorliegenden Fall, um religiöse Erscheinungen handelt, an die allgemeingültigen Grundsätze gebunden, welche in der evangelischen Religion maßgebend sind, sonst wird das Verfahren willkürlich. In der evangelischen Kirche gilt der Grundsatz, daß man

über und neben der Schrift, aber nicht gegen und wider dieselbe statuieren dürfe, wo es nicht gerade aufs Seligwerden ankommt. Es ist also zunächst festzustellen, ob die Frage in direkter Beziehung zum christlichen Heil steht oder nicht. Ist das letztere der Fall, so können außer der Schrift noch andere Maßstäbe zur Verwendung kommen, jedoch in der Weise, daß die Entscheidung in letzter Instanz nicht gegen die Schrift ausfallen darf. Als solche Maßstäbe wählt Zinzendorf im vorliegenden Fall die des Völkerrechts und des Naturlichts [der natürlichen Vernunft]. Die betreffende Erscheinung ist also entweder an der Schrift oder am Völkerrecht oder am Naturlicht zu messen. Erweist sie sich unter der Beleuchtung dieser Instanzen als wertlos, so ist sie zu verwerfen.

Zunächst gilt es, allerhand Mißverständliches aus dem Wege zu räumen, um die Erscheinung als solche klar zu stellen. Die verschiedensten Benennungen sind auf dieselbe angewandt worden; man spricht von Privatkonventen, Versammlungen, Hauskirchen, Konventikenl, Syneses, Collegia biblica, colloquia, Betstunden, Privatgottesdienst, Gemeinschaft, Hausbesuch und dergleichen. Diese Benennungen sind entweder zu allgemein oder zu speciell. Deshalb sind die Urteile, welche mit denselben operieren, unbrauchbar. Zinzendorf wählt den einfachen Titel: „christliche Gespräche".

Ferner ist festzustellen, daß man sich, indem man den Gesichtspunkt des usus und abusus heranzog, in dem Grade in einzelne Fragen hinein verlaufen hat, daß man den Hauptpunkt aus dem Auge verlor. Zinzendorf will daher zuerst die definitio negativa geben, d. h. feststellen, was sein Thema nicht enthalte. Wenn Schomer den Kollegiatismus definiert: „Confirmata privata societate, deliberatio de conferendis optimeque collocandis mediis, quibus pietatis et Christianismi studium augeatur; eine zur Beförderung der Gottseligkeit und Erweiterung des Christentums angestellte und durch eine besonderliche aufgerichtete Gesellschaft befestigte Konferenz", so bezeichnet er damit die Sache nicht richtig. Für ebenso unzulässig erklärt Zinzendorf den früher von ihm selbst vollzogenen Rückgang auf Luthers Äußerungen in der deutschen Messe von 1526. Unrichtig ist die in Regierungskreisen beliebte Annahme, es handele sich um Errichtung eines status in statu mit geheimen politischen Zwecken. Ebenso irren die Theologen, wenn sie meinen, es handle sich um Fortsetzung des öffentlichen Gottesdienstes; unter diesem Gesichtspunkt hat man über die Berechtigung und Nichtberechtigung

von „Hauskirchen" gestritten. „Ich kann aber gar nicht finden, daß dieses zu meiner Sache gehöre."

Zinzendorf will nun zeigen, worüber gestritten werde. Er fürchtet, es werde ihm wie Columbus mit dem Ei gehen. Allein es kommt ihm nur darauf an, daß „es künftig da bleibt, wohin ich die Sache, es sei mit leichter oder mit schwerer Mühe, reduziert habe". Die „christlichen Gespräche" sind der streitige Gegenstand. Der Begriff derselben muß definiert werden. Da Zinzendorf sich von vornherein auf den Standpunkt der symbolischen Bücher gestellt hat, will er die Definition nicht willkürlich, sondern zunächst in Anlehnung an diese feststellen. Es handelt sich um die mutua fratrum colloquia et consolationes. Diese Bestimmung enthält indessen Worte, die nicht mehr verständlich sind. Was heißt z. B. ein „Bruder"? Die Definition ist daher in allgemeinerer Fassung festzustellen: „Es ist eine Handlung, da Leute mit einander von Dingen sprechen, die die Seele betreffen". Der erste und Hauptbeweis für die Berechtigung dieser Handlung liegt in der Natur der Sache. Jeder Staat gestattet den freien Verkehr der Nachbarn und der Bekannten unter einander, ohne den Gesprächsstoff zu begrenzen. Religiöse Gespräche sind darum gleichfalls zuzulassen. Auch wenn dieselben sich auf die christliche Lehre beziehen, müssen sie gestattet werden, denn die heilige Schrift verlangt im Unterschiede vom Koran die Untersuchung der Lehrsätze. Das Recht dazu läßt sich also nicht nur aus der Natur der Sache, sondern auch aus der Schrift nachweisen. Es entspricht ferner dem Wesen des Protestantismus, „allwo die Grundfeste der Verfassungen libertas examinandi et eligendi (die Freiheit eine Sache zu untersuchen und zu erwählen) ist." Selbst wenn „dieser spiritus generalis der evangelischen Religion in einem und dem andern Special-casu zu moderieren wäre, so bleibt doch das unfehlbar dem göttlichen und Naturrechte gemäß, daß man mit Widriggesinnten auf eine bescheidene Art konferieren und sie von der Wahrheit zu überzeugen suchen dürfe; mit Gleichgesinnten aber ohne Zweifel so unverfänglich von der Seelen Seligkeit reden und sich unter einander im Christentum erbauen dürfe, als man einander im Hauswesen, im Feldbau, in der Hantierung, im Handel und Wandel zu fragen und zu beraten gewohnt ist"[25]).

Indem die schmalkaldischen Bekenner mit diesen Tatsachen rechneten, sind sie auf einen allgemein gültigen ethischen Grundsatz geführt worden; daß sich nämlich einer von Gott gesetzten Be-

stimmung zufolge alles menschliche Leben in der Form der Gemeinschaft vollziehen müsse; dasselbe gilt natürlich auch für das religiöse Leben. Jene Bekenner haben eingesehen, „daß sich Gott der auch von ihm herrührenden Art und Weise, das leibliche bonum publicum durch reciproke und gemeinschaftliche Handreichung zu befördern, auch allerdings in dem Geistlichen bediene". Mit diesem Gedanken erreicht Zinzendorf die Spitze seiner Darstellung. Die christlichen Gespräche sind gestattet, weil sie der unmittelbare Ausdruck der christlichen Gemeinschaft sind. Das Recht und die Notwendigkeit dieser beruht auf der Thatsache, daß sich das Leben der Menschen überhaupt auf allen Gebieten in der Form der Gemeinschaft gestalten muß. Die Aneignung dieses Grundsatzes ist für Zinzendorfs Christentumsauffassung von bedeutsamen Folgen gewesen. Derselbe hat, seiner Meinung nach, die schmalkaldischen Bekenner vermocht, festzustellen, daß das „Evangelium, welches auf mannigfaltige Weise und durch verschiedene Mittel Rat und Hilfe wider die Sünde schafft", das auch thue „durch das gemeinschaftliche Gespräch und Tröstung der Brüder".

Wenn die Bekenner sich auf Matth. 18 beriefen, so entspricht das „ihrer persönlichen Art auf das ῥητον oder den ausdrücklichen Buchstaben der Schrift" sich zu gründen. Sie betrachten die betreffende Aussage des Herrn, die zunächst nur eine Verheißung enthalte, gleichsam als Befehl; und mit Recht; denn zweifellos ist die Schlußmethode, welche argumento promissionis verfährt, in religiösen Dingen weit sachgemäßer als die juristische, welche argumento legis schließt. Denn wenn ein großer Herr für ein Unternehmen Freibriefe und Vorschüsse giebt, so beweist er damit seine Bereitwilligkeit, dasselbe zu fördern, ebenso deutlich, als durch Befehle. In diesem Sinne ist die Verheißung Christi Matth. 18. Befehl. Daß in diesem Spruche die „öffentlichen Kirchen" nicht gemeint seien, zeigt die Fassung desselben. —

Nachdem der Beweis für das Recht der Gespräche geführt worden ist, verläuft der übrige Teil des Traktats in Bemerkungen, welche die praktische Handhabung der Gespräche regeln sollen. In kürzerer Ausführung wird gezeigt, daß die christlichen Gespräche schon in der Urkirche Geltung hatten, daß auch heidnische Kaiser wie Julian sie gestatteten, daß die großen Kirchen sich besser befinden, wenn sie denselben freien Lauf lassen; die katholische Kirche würde in diesem Fall vor „landesverderblichen Übeln", wie z. B.

vor den Emigrationen bewahrt bleiben. Dann folgen Gedanken, welche sich auf das wünschenswerte Verhalten des Pfarrers in der behandelten Frage beziehen. Er thut wohl, „bei dem öffentlichen Vortrag zu bleiben; die Direktion der Hausgespräche sorgfältig zu meiden, am allerwenigsten dergleichen in der Pfarrwohnung anzustellen", besonders in dem Falle, daß Kollegen vorhanden sind, „die mit ihm hierunter nicht eins sind, oder eine Obrigkeit, die die Sache nicht einsieht" u. s. w. Im weiteren Verlauf des Traktats wird auf die Gemeinde reflektiert und zunächst festgestellt, welche Mitglieder derselben eine Beziehung auf die christlichen Gespräche haben, nämlich alle, die überhaupt in einem Verhältnis zu Gott stehen[26]). In diesem Kreise hat sich jenes Gesetz, daß auch das christlich-religiöse Leben in der Form der Gemeinschaft vollzogen werden muß, auszuleben, „zum klaren Beweis, daß es nicht auf eine bloße Spekulation, da man sich ein unsichtbares Glied eines unsichtbaren Leibes zu sein einbilde, darüber freue, aber in der That nichts davon erfahre, hinauslaufe". Zahlreiche Anweisungen darüber folgen, wie der christliche Verkehr im einzelnen Falle zu regeln sei. Tiefgreifende Erörterungen sind nicht am Platz; man bleibe bei Gebet, Ermahnung und Lektüre guter Bücher; man lehre nicht und enthalte sich jeder Erklärung der Schrift; man verharre bei der deutlichen, allgemein anerkannten Schriftwahrheit, die auch öffentlich gepredigt wird. Die Freigeisterei, der zur Independenz hinneigende Sinn sind zu vermeiden. Die Independenz, zu glauben und zu reden, was einem einfällt, ohne sich an Grund und Regeln zu binden, „ist der Weg, mit nicht gar zu langen Tagereisen bis zum Atheismo theoretico geführt zu werden". Der gemeine Mann, „sonderlich der gelehrte, wie sie es nennen", neigt dazu. Man meide daher alle leichtsinnige Kritik an den objektiven Instanzen des Predigtamts, der Glaubensbekenntnisse, der Obrigkeit[27]).

Indem Zinzendorf ein einheitliches Prinzip gewinnen will, nach welchem die christlichen Gespräche zu regeln sind, geht er auf Schomer zurück, welcher in seiner Schrift aus Aristoteles anführe: „Es sollen die Konferenzen (wie viel mehr die ordinären Diskurse) τὰ ἐφ' ἡμῖν, solche Materien abhandeln, die in unseren Mächten stehen und darüber wir disponieren können"[28]).

Das religiöse Gespräch hat in den Schranken zu bleiben, welche der betreffenden Gesellschaft jedesmal durch die ihr eigentümliche Art gesetzt sind.

Aus der Mißachtung dieser Bestimmung ergiebt sich zum Beispiel jene „unglückselige Gemütsverfassung“, die Lucianus schon den alten Christen Schuld gegeben habe, „daß sie nämlich keine größere Kuriosität blicken lassen, als wenn sie von Krieg, Pestilenz und teurer Zeit etwas vernehmen und in ihre Versammlungen einschleppen können.“ Man würde das, urteilt Zinzendorf, für eine Beleidigung halten, wenn nicht der Pietismus in der Gegenwart etwas Ähnliches hervorgebracht hätte. Man hat „sogar in neueren Schriften guter Seelen einen dergleichen melancholischen Geist wahrgenomen“, woraus zu ersehen sei, „daß dieser Charakter des Eiferns mit Unverstand und die Misanthropie an und für sich nichts unmögliches und mit einem ungegründeten frommen Gemüte Inkompatibles sei“. Das ἐφ᾽ ἡμῖν umfaßt ein so umfangreiches Gebiet daß fernliegende Dinge in der That nicht herangezogen zu werden brauchen. Dazu kommt, daß, wenn der Christ seine häusliche Arbeit mit Fleiß verrichtet, nur die wenigen Erholungszeiten zu vertraulichen Gesprächen übrig bleiben, welche andere zum Trunk und zum Spiel verwenden. Mit einzelnen Bemerkungen gegen zu lange Gebete, „die einem gesetzten Menschen recht ekelhaft anzuhören“, gegen schlechtzusammenhängende in Tautologieen verlaufende Reden, öffentliche Sündenbekenntnisse, welche ihrer Natur nach in den engsten Freundeskreis gehören, und gegen ähnliche charakteristische Verirrungen des religiösen Verkehrs schließt der Traktat.

In demselben kommt die von Zinzendorf vertretene Auffassung der Konventikelfrage zum vollen Ausdruck. Er entzieht dieselbe sowohl der pietistischen als der orthodoxen Parteiauffassung; er weist überhaupt jede dogmatische Betrachtungsweise ab. Als denkender und beobachtender Mensch, welcher das Recht der praktischen Philosophie anerkennt, geht er auf den ethischen, speciell naturrechtlichen Grundsatz zurück, welcher durch Grotius, Thomasius, Pufendorf und andere vertreten wurde, daß der ethische Grundzug des Menschen im Trieb zur Geselligkeit vorliegt. Der Mensch als ζῶον πολιτικόν muß die Form des gemeinschaftlichen Handelns wählen, wenn er überhaupt sich ethisch bethätigen will. Die positive Bedeutung der Konventikelbewegung liegt darin, daß sie dieses Recht für die christliche Religion in Anspruch nimmt. Dagegen ist der Fehler der Bewegung darin zu erblicken, daß die durch dieselbe entstehenden kleineren Gesellschaftskreise das notwendige ἐφ᾽ ἡμῖν nicht beachten und dadurch, daß sie die ihnen gesetzten Grenzen überschreiten, die großen Gesellschaftskörper als solche mit

Auflösung bedrohen. Die so gearteten Konventikel sind daher auf die einfache Form des häuslichen religiösen Verkehrs, der „christlichen Gespräche", zurückzuführen. Sie haben die Bedeutung eines Ventils für die separatistische Bewegung und können dazu dienen, nicht nur eine Auflösung der Kirche in religiöse „Demokratie" hinein aufzuhalten, sondern sie durch Festigung der Gemeinschaft als solcher innerlich zu stärken.

4. Die Verwerfung der Konventikel.

So lebhaft Zinzendorf jederzeit für den Gedanken des freien religiösen Verkehrs eintritt, ebenso energisch bekämpft er die specifisch pietistischen Konventikel, deren sittliche und soziale Fehler er scharf verurteilt. In diesem Sinne erklärt er sich gegen Friedrich Wilhelm I. Das Versammlungsrecht der Christen kann eine christliche Obrigkeit nicht verbieten, nämlich das Recht, welches in den schmalkaldischen Artikeln anerkannt ist. Der auf diesem Grunde entstehende Verkehr ist berechtigt.

Von diesem sind die Konventikel zu unterscheiden, welche als „Unterredung von guten Sachen ohne Ordnung" bezeichnet werden. Diese hält Zinzendorf nicht für gut, wenn auch nichts Böses in ihnen gethan werde. Das einfache Verbot christlicher Versammlungen mißbilligt er; die Klugheit erfordere, die Mißbräuche abzustellen, nicht aber die Sache selbst aufzuheben, so wie es auf seiten der sich Versammelnden der Klugheit gemäß wäre, Konventikel, d. h. also Unterredungen ohne Ordnung, zu unterlassen. Verbietet die Regierung die Sache als solche, so entsteht daraus Kirchentrennung und Sektenbildung. „Unsere ganze Kirche ist auf Gewissensfreiheit gebaut, darum muß man in geistlichen Sachen sehr behutsam verfahren"[29].

Konventikel sind also eine Mißbildung im Bereich der christlichen Gespräche, welche entsteht, wenn die auf diesem Gebiet geltende Ordnung nicht beachtet wird. Welche „Ordnung" hier zu gelten hat, ist aus dem Traktat von 1735 genügend zu ersehen. Christliche Gespräche verfolgen religiöse Zwecke und wählen daher unter dem Gesichtspunkte des ἐφ' ἡμῖν nur solche Stoffe, welche das religiöse Leben der sich Unterredenden betreffen. Konventikel entstehen, wenn mit Übergehung dieser Grenzen politische, kirchliche theologische Fragen, speciell solche der Schrifterklärung oder auch Persönlichkeiten zum Gegenstand einer Diskussion gemacht werden.

Das christliche Gespräch dient lediglich der Frömmigkeit als solcher; die Konventikel mit ihrer unvermeidlichen Kritik an den öffentlichen und privaten Verhältnissen dienen immer irgendwie religiösen Parteizwecken.

In Übereinstimmung mit dieser Auffassung beruft sich Zinzendorf Friedrich Wilhelm I. gegenüber darauf, daß er geraten habe, nur von religiösen Dingen zu reden, von der Erlösung durch Christus und von der Gottseligkeit, nicht aber vom Zustande der Theologie und der Kirche oder von Staatsangelegenheiten. Dazu habe ein Privatmann keinen Beruf, das ist den Männern der Regierung und den Theologen zu überlassen[30]).

Derselbe Charakter beherrscht die Statuten einer christlichen Frauenverbindung, welche Zinzendorf veröffentlicht hat[31]), offenbar, weil er sie als korrekt anerkannte. Die Verbindung verfolgt lediglich religiös-ethische Zwecke, mit Ausschluß aller Kritik an öffentlichen Verhältnissen und aller Beschäftigung mit theologischen Fragen.

Wenn Zinzendorf (1736) den lutherischen Pastoren in Livland „Speners weisen Plan de ecclesiolis in ecclesia" anpries, so wird das, wie Spangenberg richtig voraussetzt, im Sinne der „christlichen Gespräche" geschehen sein[32]).

Dagegen bezeichnet Zinzendorf[33]) das Zusammenkommen „zu bloßen Erbauungsstunden" als anstößig, weil man mit solchen Versammlungen über die Grenze des christlichen Gesprächs hinausgeht. Eine derartige Zusammenkunft ohne pastorale Leitung verurteilt er. Vielmehr soll dahin gewirkt werden, daß die früher üblich gewesenen „Prüfestunden" wieder aufgenommen werden, in welchen der Prediger mit den Laien die gehaltene Predigt wiederholt und bespricht.

Auf der Gothaer Synode (1740)[34]) richtet Zinzendorf einen heftigen Angriff gegen diejenigen Brüder, welche „Versammlungen halten". Dazu seien sie nicht geschickt. Er selbst behauptet von sich, daß er „außer Leidens-, Mitleidens- und Konfessionsfällen allen Privatconventibus je und allemal mehr entgegengewesen als einiger Theologus, und, daß keiner unter allen von deren engerer und genauerer Einschränkung und reductione ad ultimam et invincibilem necessitatem et ipsissima symbolorum praescripta mehr und vielleicht glücklicher gearbeitet"[35]) als er. Seine persönliche Gewohnheit ist eine andere als die seiner Anhänger. Er haßt die Privatkonvente und pflegt öffentlich auf der Kanzel oder doch in loco publico aufzutreten. Einladungen zu „Gelegenheiten, wo ein

jeder die Schrift erklärt und aus dem Kopfe betet", hat er stets abgeschlagen und sich dadurch „manche Erinnerung über Menschenfurcht zugezogen"[36]. Unter die Handlungen seiner Genossen, welche hauptsächlich sein Mißfallen erregen, zählt er „die Direktion einiger solcher Versammlungen, die den Schein von Conventiculis haben könnten"[37]. Er hat in Bezug auf diese sein ursprüngliches Urteil umgebildet. Als Regierungsbeamter in Dresden sah er sich veranlaßt, diese Konvente zu schützen und theoretisch zu rechtfertigen, weil er sich überzeugte, daß die gegenteilige Meinung „bloß aus bitterem Verfolgungsgeist herrührte" und dem Gemeinwesen mehr Schaden als Nutzen brachte. Persönlich arbeitete er in der Praxis gegen dieselben, wovon sein Traktat über christliche Gespräche deutliche Spuren zeigt. In der Folgezeit fand er sich verpflichtet, „den Conventiculis in concreto als ein Lehrer entgegen zu sein und solche, so viel ohne Gewissenszwang geschehen könne, möglichst zu hindern"[38]. Etwas ganz anderes ist „die Geselligkeit harmonisierender Leute"; diese ist nicht verboten, sondern vielmehr durch eine allgemeine Übereinstimmung aller Stände sichergestellt[39]. Dagegen veranlassen ihn die Beobachtungen, welche er über das Treiben in jenen Konventikeln gemacht hat, schließlich zur schärfsten Verurteilung. Die Leute, erklärt er, sollten nichts thun, als mit einander singen und beten, „denn sie bringen noch viel schlechteres Zeug zu Markte, als in den Kirchen geschieht; sie sollten von ihrem Herzen einfältig mit einander reden, so weit ist's gut; aber sobald ein Proponieren daraus wird, so fällt aller Nutzen weg; das macht einen puren geistlichen Pedantismum, Leute die was anderes bedeuten als andere, da doch nichts dahinter ist; mit einem Worte, sie werden geistliche Donquixote. Das Odioseste dabei ist, daß sich der Hochmut so sehr dahinter steckt. Denn der unterste Diakonus kann dadurch, daß er Erbauungsstunden hält, den Oberpastor und Superintendenten unter sich kriegen"[40]. Wenn Zinzendorf doch in demselben Jahre (1747) in einer Rede sich für die Zusammenkünfte erklärte, geschah das bei Gelegenheit eines heftigen Ergusses gegen die christentumsfeindliche Gesellschaft, die er als eine solche „unsinniger Menschen" bezeichnet: jedes Mittel, die Seelen aus ihren Klauen zu retten, sei gut, auch dasjenige der Zusammenkünfte[41]. Sein Schlußurteil (1750) lautet: „Ich bin direkt gegen Conventicula, wie jedermann weiß; ich denke aber, jeder rechtschaffene Mensch muß auch sein irriges Gewissen niemands Gunst oder Macht sakrifizieren. Und, wenn ich vor 24 Jahren einem so

gutmeinenden Irrenden gegen seine Verfolger assistieren konnte, so that ich's mit Freuden"[42]).

Sobald ihm auf Grund der religiösen Freundschaftspflege klar geworden war, daß der Wert des Konventikelwesens lediglich in der schon durch das Naturrecht geforderten religiösen Geselligkeit liegt, ist er konsequent bemüht, die Spenersche Anregung auf die Verwirklichung dieses Gedankens hinaus zu führen. Was Spener dogmatisch aus dem geistlichen Priestertum begründete, stellte Zinzendorf auf die Grundlage der ethischen Natur des Menschen, welche durch die geschichtliche Offenbarung in ihren eigentümlichen Forderungen anerkannt und nach Maßgabe derselben entfaltet wird.

B. Der Plan der Gemeinbildung.

1. Persönliches.

Wenn Zinzendorf dem Ecclesiolismus Speners den Gedanken von der religiösen Geselligkeit abgewann, indem er gleichzeitig das Konventikeltum abwies, so war damit der Ertrag, den ihm die Schule Speners gebracht hatte, noch nicht erschöpft. Indem er in ähnlicher Weise wie früher V. E. Andreae und Amos Comenius den Weg der Vereinsbildung zu christlichen Zwecken betrat, zum Beispiel in der Begründung des „Vierbrüderbundes" [43]), bewegt er sich insofern ebenfalls auf der Linie der spenerschen Ideeen, als das maßgebende Prinzip das der Gemeinschaftsbildung zu religiösen Zwecken ist. Bedeutend weiter ging er in der genannten Richtung vor, indem er den Plan, ecclesiolae in ecclesia zu bilden, nicht etwa nur wie Spener auf freie Gruppenbildung, sondern auf wirkliche Gemeindebildung innerhalb der Kirche bezog. Während er die Konventikel einerseits auf den häuslichen religiösen Verkehr reduziert, will er sie andererseits durch „Gemeinen" ersetzen. Dieser Gedanke war in Zinzendorf schon entstanden, ehe er noch mit den mährischen Emigranten in Berührung kam. Die schwierige Aufgabe, dieses nicht wenig spröde Material zu gestalten, gelang ihm nur dadurch, daß er den Begriff der ecclesiola, der besonderen religösen Gesellschaftsgruppe, auf dasselbe anwandte. Der Gedanke „de plantandis in ecclesia ecclesiolis" war „die erste Gelegenheit zu den oberlausitzischen Anstalten." Diesen Gedanken hat Zinzendorf sich im Hause seiner

Großmutter, der Landvögtin von Gersdorf, angeeignet; schon als Student in Wittenberg hat er denselben vertreten [44]). Was Spener geplant hat, will er zur Wirklichkeit machen. Er läßt es, schreibt er (1735) an einen vertrauten Freund, nicht bei piis desideriis, sondern schreitet zur Sache [45]). Die selbständige Erfassung dieses Gedankens der Gemeinbildung hält er der „mährischen Kirche" gegenüber, deren Nachkömmlinge die Emigranten sind, fest. Er hat seinen und seiner Brüder „influxum in die Christenheit und das Heil der Seelen niemalen aus den Kirchen- und Religionsrechten der mährischen Brüder" hergeleitet, sondern aus einem Recht, das letztlich Christus selbst beschafft hat. Die Wiederherstellung der Brüderkirche ist, von diesem Standpunkt aus angesehen, nur „eins der Geschäfte", welche die Weisheit Christi ungesucht aufgetragen und unter tausend Schwierigkeiten hat gelingen lassen [46]). Er steht also mit seinem Plane der mährischen Kirche vollkommen selbständig gegenüber. Auf diesen Sachverhalt bezieht sich die gegen Siegm. Jak. Baumgartens Vorwurf, „daß die Glieder dieser Gemeine [der mährischen] in der evangelischen Gemeine besondere Gemeinen einrichten", gerichtete apologetische Bemerkung: „Wenn das in der That so was Reprobables wäre, so ginge das decisum mehr gegen die Theologos Spenerianos in specie ubi ecclesiolae in ecclesia desideriis piis anhelantur, als gegen die lutherischen Theologos der mährischen Kirche, welche dieses Principium entweder nicht haben, oder nur insofern haben, als es einige von ihnen aus Halle mitgebracht [47]). Diese Bestimmung würde also in erster Linie Zinzendorf selbst betreffen. Da er andererseits, seinen Standpunkt im Jahre 1722 nehmend, in Bezug auf den Ecclesiolismus erklärt: in quo spiritu jam per decem annos ambularam [48]), so würde sich daraus ergeben, daß der spenersche Gedanke auf Grund der häuslichen Erziehung im Jahr 1712 nicht lange nach seinem Eintritt in das Pädagogium zu Halle in entscheidender Weise ihm zum Eigentum wurde; jedenfalls also in einer Zeit, da eine mährische Kirche noch nicht hervorgetreten war. Spangenberg präzisiert die Anschauung Zinzendorfs in folgender Weise: er habe wirklich geglaubt, es müsse hinsichtlich der Erweckungen dabei nicht bleiben, daß man Privatversammlungen halte und allerhand gottselige Übungen vornehme; er habe aus Röm. 12, 7, 8 und 1. Kor. 12, 4—11 sich die Ansicht gebildet, daß die mancherlei Gaben, die Gott den Gläubigen giebt, mehr erkannt und gebraucht werden sollten, und die Hoffnung gehegt, daß dadurch die Kirche Christi immer mehr erbauet werden würde

Die Erfahrungen, welche er mit der Anwendung dieses Prinzips auf die Emigrantenkolonie zu Herrnhut gemacht hatte, befestigten ihn in der vorher schon vorhandenen Anschauung [49]). Auch Spener gegenüber wird sich Zinzendorf der relativen Selbständigkeit seiner Position bewußt; er bezeichnet seinen Plan der Gemeinbildung als einen neuen. „Wir haben eine Neuerung gemacht, das ist die Anstalt zur Gemeinschaft“ [50]). Neben den Gedanken des freien religiösen Verkehrs tritt derjenige der frei sich organisierenden Association innerhalb des kirchlichen Gemeinwesens. Durch diese zweifache Fortbildung des Ecclesiolismus soll das Konventikeltum, das die Kirche schädigt, überwunden werden.

Daß an den einfachen Verkehr die Gemeinbildung geknüpft wurde, ist erklärlich, da die zahllosen Übergangsformen der „Versammlungen“ aller Art, die leicht aus den „Unterredungen“ entstehen konnten, dazu aufforderten. Der sich auf Grund der religiösen Geselligkeit geltend machende Trieb zur freien Vergesellschaftung soll sein Ziel finden in der Gründung von „Gemeinen“, die als geordnete Größen das kirchliche Gemeinwesen als solches innerlich fördern. Dies ist um so mehr geboten, als der Abfall vom historischen Christentum zunimmt.

Sollen solche „Gemeinen“ derselben fließenden und willkürlichen Gestaltung unterliegen wie die Konventikel, oder sollen sie organisiert werden, und wie?

2. Die Gemeinen als freie religiöse Vereine.

Zinzendorf schwankt zunächst in der Beantwortung der Frage nach der Organisation. Das steht ihm fest, daß die Kirche als solche „mit Zucht und Fürschriften“ nicht gebunden werden kann; das wäre „überaus schädlich“. Die geplanten Gemeinen ohne „Einrichtung“ zu lassen, ist einmal schädlich und einmal nützlich. Nützlich ist solche Einrichtung im Blick auf das äußere Wachstum; besteht nämlich keine feste Ordnung, so können Leute aufgenommen werden die nur scheinbar religiös sind. Schädlich ist dieselbe im Blick auf die in den Gemeinen schon vorhandenen Gläubigen zu nennen, „weil diese in der Heiligung sehr langsam fortkommen, zum öftern stolpern, ja gar fallen“. Die Gemeinen bestehen demnach nicht aus aktiv heiligen, sondern aus solchen, die in der mehr oder weniger mühsamen Arbeit der Heiligung begriffen sind, welche ihnen durch auferlegte menschliche Ordnungen erschwert werden kann. Mache

man keine Ordnungen, sagt Zinzendorf, so gäbe es Lästerungen, Verdächtigungen von seiten der Gegner; mache man Ordnungen und halte über denselben, so gebe es „innerlich Rotten und äußerlich lieblose Urteile der Brüder von Sektiererei und dergleichen". Im allgemeinen ist nach Luthers Auffassung an keine Kirchenzucht zu denken, „bis man mit bekehrten Seelen zu thun hat" [51].

Zinzendorf redete so auf Grund der Erfahrungen, welche er in den letzten Jahren mit der Emigrantenkolonie zu Herrnhut gemacht hatte [52]. Hier war eine durchgreifende Organisation versucht worden, indessen unter ganz besonderen Verhältnissen. Es handelte sich um heimatlose Auswanderer, die keiner der bestehenden Kirchen von Hause aus angehörten. Denjenigen, welche als Emigranten das Vaterland verlassen und sich mit Hinterlassung des ererbten Besitzes aus der Verbindung mit der Familie und mit der heimischen Volksgenossenschaft herauslösen, gehen mit diesen natürlichen Gütern auch diejenigen natürlichen Mächte verloren, an denen sich das ethische Leben von Rechts wegen zu entfalten hat; durch sie, als durch die naturgemäßen Instanzen der Ordnung und des Rechts wird die innere Entwickelung des Einzelnen geregelt. Der Emigrant, der überdies, mit fast einseitig-religiösen Hoffnungen und ziemlich vagen kirchlichen Prätensionen ausgerüstet, auf dem neubetretenen Boden nicht nur als Fremdling, sondern als gefährlicher Eindringling beurteilt wird, findet zunächst keinen natürlichen Ersatz für das, was er zurückließ, zumal wenn sich Mystiker und Separatisten mit ihm zur Kolonisation vereinen. Er entbehrt daher des Einflusses jener zuchtübenden Mächte, und verkommt leicht in äußerem und innerem Elend. Tausende der böhmischen Emigranten sind diesem Schicksal verfallen; die mährische Emigration hat Zinzendorf vollständig gerettet, indem er in der Weise eines ebenso frommen als genialen Organisators die fehlende natürliche Ordnung durch eine künstliche ersetzte und dadurch jener Emigrantenkolonie einen sozialen Halt schuf, der sie nicht nur unter ungünstigen Bedingungen des öffentlichen Lebens rettete, sondern auch bald zu bedeutender Aktion auf dem neugewonnenen Boden befähigte.

Hier hatte sich, allerdings unter ganz besonderen Umständen das Prinzip, eine Gemeine zu organisieren, bewährt. Trotz dessen will Zinzendorf demselben noch nicht eine allgemeinere Gültigkeit beilegen.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Lage der Herrnhuter hatte diejenige der Berleburger Separatisten, welche Zinzendorfs Hilfe

in Anspruch nahmen. Es handelte sich um eine Gesellschaftsgruppe, welche, in willkürlicher Weise zusammengesetzt, in sich sehr verschiedenartige soziale Elemente vereinigte. Es ist von großer Bedeutung, daß Zinzendorf mit seiner praktischen Gemeinbildung von außergewöhnlichen gesellschaftlichen Kreisen ausgegangen ist.

In Bezug auf die zunächst unter den Separatisten zu bildende Gemeine setzt er folgende Punkte als maßgebend fest: Gemeine entsteht nur da, wo auf Grund praktischen Anschlusses an das Christentum Glaubensgemeinschaft vorhanden ist; „die Gemeinschaft, die bloß auf Übereinstimmung der Meinungen und Formen, ohne Änderung des Herzens sich gründet, ist eine schädliche Sekte.“ Eine Gemeine kann sich daher nur aus wirklichen Mitgliedern der Gemeinde Christi zusammensetzen, welche in allen Teilkirchen sich finden; sie ist also eine Versichtbarung der Kirche Christi. „Die unsichtbare Kirche kann der Welt sichtbar werden durch verbundene Glieder.“ Eine solche einzelne Versichtbarung der unsichtbaren Kirche besitzt indessen nicht den wesentlichen Charakterzug des Dauernden. „Eine sichtbare Gemeine kann durch Verfolgung und andere Ursachen wieder vergehen.“ Das Wesentliche und Allgemeingültige in ihr reicht nur so weit, als Gemeinde Christi in ihr da ist. „Nur allein die Regeln der unsichtbaren Kirche sind universell.“ Eine solche Gemeine kann nicht bestehen ohne besondere Ordnung, welche indessen nur herstellbar ist, wenn sie von allen Mitgliedern derselben einstimmig anerkannt wird. Absolut maßgebend für Lehre und Leben ist die Autorität der Person Christi. „Alles, was der Herr Jesus gesagt hat, muß mit Zuziehung anderer Schriftörter nach dem einfältigen Verstand genommen und in allen Gemeinen beobachtet werden.“ Andererseits genügt daher als Eintrittsbedingung die unumwundene Anerkennung dieser Autorität; allen ist diese gemeinsam: im übrigen sind Unterschiede anzuerkennen. Kein Bruder muß wegen des Unterschieds der Meinung, der Form der Gemütsverfassung gering geachtet, noch von der Gemeine abgehalten werden, wenn er Jesum lieb hat[53]).

Eine Gemeine besteht demnach aus einer unbestimmten Anzahl wirklich Frommer, welche sich unter gemeinsamer unbedingter Anerkennung der Autorität Christi für Praxis und Theorie zum Zweck gemeinsamer religiöser Erfahrung und Thätigkeit zu einem fest organisierten freien Verein zusammenschließen, welcher sich seine Gesetze selbst giebt. Neben der Einheit und Gemeinsamkeit des religiösen

Glaubens sind Unterschiede in der Lehr- und Lebensweise, sowie in der Gemütsstimmung prinzipiell gestattet. In einem solchen Verein kommt, wofern er normal gebildet ist, die Gemeinde Christi zur geschichtlichen Darstellung, wenn auch nur in lokaler temporärer Weise. Die Mitglieder sind nicht aktiv Heilige, aber wohl Gläubige. Ein besonderes natürliches Prinzip der Vergesellschaftung ist nicht vorhanden, an Stelle desselben ist der religiöse Glaube rein als solcher getreten.

Die „Gemeine" erhebt sich auf der Grundlage eines bloß religiösen Gesellschaftsvertrags; da ihr die natürlichen Unterlagen der Gesellschaftsbildung fehlen, ist sie von vornherein nicht als eine stetige Schöpfung zu betrachten; sie ist vorübergehendes Mittel zur Erreichung eines höheren Zwecks. Dieser Gedanke wurde in einer Zeit konzipiert und ausgesprochen, in welcher unter den Wirkungen des Pietismus zahllose Separatisten und Mystiker die natürlichen Instanzen des gesellschaftlichen Lebens für nichts anschlugen, um allein einem religiösen Gute zu leben, das vielfach ein Idol war.

War es etwa die Absicht Zinzendorfs, diese „Demokratie" der Religion, die nur von ihr etwas, aber von ihr auch alles verlangte ohne Rücksicht auf Staat und Kirche, in Gemeinen zu sammeln, um sie, indem er der leitenden Tendenz ein sachgemäßes Ziel setzte, vor dem Untergang zu bewahren und für das Gemeinwesen fruchtbar zu machen? Die Thatsache, daß Zinzendorf mit seiner Gemeinbildung bei Emigranten und Separatisten begann, scheint auf diesen Gedanken zu führen.

Zunächst ist festzustellen, daß Zinzendorf den rein religiösen Charakter der Gemeinbildung festhält. Nicht durch natürliche Mittel werden Mitglieder einer Gemeine zusammengebracht, sondern „von Gott selbst". Ein Hauptkennzeichen ist der „gleich durchgehende Zusammenhang der Lehre vom Glauben und Gottseligkeit". Freiheit herrscht, soweit Christus und die Apostel solche gestatten. Propaganda wird nicht gemacht. „Man konzentriert sich lieber aufs möglichste." Das eigentlich Zusammenhaltende ist die Kraft Christi. Andersgesinnte außer dem Kreis schont man; unter sich sind die Mitglieder „ungemein scharf und genau, daß sie ohne eine unsichtbare Hand, die zusammen hält, fast nicht bestehen können"[54]).

Diese Gemeinen heben sich von der allgemeinen für die ganze

Kirche bestimmten Erscheinung der religiösen Geselligkeit als besonders organisierte religiöse Vereine ab.

Schriftauslegung kommt ihnen so wenig zu wie jenen Unterredungen. Innerhalb ihres Kreises können und sollen sich wieder kleinere Gruppen zum Zweck der Unterredung bilden[55]. Beide Erscheinungen sollen in einheitlicher Weise praktisch-religiösen Zwecken dienen, indem die eine durch die andere dauernd angeregt wird.

Mit besonderem Nachdruck wird der oben schon angedeutete Gedanke wiederholt, daß kein natürlicher Grund der Vergesellschaftung vorliegt; Gemeinen entstehen unter religiösem Gesichtspunkt und sind auf göttliche Wirkung zurückzuführen. Sie können nicht gemacht werden; sie sind nicht auf die Vernunft gegründet, sie meinen nicht, für sich selbst subsistieren zu können; sie hängen von der Gnade ab[56]. Wer glaubt, Gemeinen machen zu können, hat keinen Verstand von den göttlichen Ökonomieen und redet als ein unweiser Mensch. Von Christus her werden diejenigen in die Gemeinen gebracht, die dahin gehören, und durch nichts ist eine Seele aufzuhalten, die zur Gemeine gehört[57]. Die Gemeine ist „ein Ding, das der Heiland allein machen muß mit 2, 3, mit 30 oder 300. Sie bedarf keiner menschlichen Assistenz und hat sich auch um keine Protektion zu bemühen"[58].

Diejenigen also, welche sich einer Gemeine anschließen, thun das aus rein religiösen Motiven, von der Wirkung Christi dazu veranlaßt; weder politische, noch kirchliche, noch auch industrielle und ähnliche natürliche Zwecke wirken mit; sie müssen deshalb von andern, welche sich durch natürliche Beweggründe bestimmen lassen, unterschieden werden. Spangenberg legt Zinzendorf die Frage vor: „Was ist's doch, daß Sie überall Gemeinen und Religionen unterscheiden, und die ersten des Heilands Leute, des Heilands Volk nennen. Sind's die letzteren nicht auch?" Zinzendorf antwortet, die Leute des Heilands seien sowohl in den Religionen (Volkskirchen), als in den sogenannten Gemeinen; es gäbe deren gewiß in den Religionen mehr als in den Gemeinen, aber die Religionen könne man in ihrer jetzigen Beschaffenheit nicht, ohne einen gewaltsamen tropum zu brauchen, des Heilands Volk nennen. Dagegen könne man den Orten, wo die Leute auf Befragen, warum sie ihr Handwerk nicht lieber in ihrer Vaterstadt betrieben, keine andere Ursache anzugeben wissen als die Liebe zum Heiland „(laßt's damit eine Einbildung sein, conscientiam scrupulosam), den

Titel von Leuten des Heilands, von einer *συναγωγη ἐπ' αὐτον* nicht wohl disputieren"[59]. Es besteht kein Wertunterschied zwischen den Mitgliedern einer Gemeine und andern wirklichen Christen; beide sind in gleichem Maße Glieder der Gemeinde Christi. Der Unterschied liegt im Beweggrunde des sozialen Zusammenschlusses, indem die Mitglieder der Gemeinen lediglich religiösen Motiven folgen, wenn diese auch unter Umständen unklar sind. Die Mitglieder einer Religion lassen sich als solche auch durch besondere politische und kirchliche Rücksichtnahmen leiten. Von einer Gemeine dagegen gilt, daß sie „neutrius religionis ist, sed Jesu i. e. quodam modo omnis". Sie vertritt die Religion Jesu, das bloß Religiöse im Christentum, im Unterschiede von den verschiedenartigen Fassungen desselben, welche durch Beimischung anderer Elemente entstehen; sie erhebt sich auf diesem Grunde als „eine geistliche Freundschaft"[60].

Daher wissen sämtliche Mitglieder einer solchen Gemeine voneinander, daß sie lediglich aus Gründen der Religion sich zusammengeschlossen haben. So wenig sie sich deshalb für aktiv heilig zu halten brauchen, so sehr müssen sie gegenseitig vom Vorhandensein des Heiles überzeugt sein, auf welches es in der Religion als solcher ankommt, vom Besitz der Glückseligkeit. Zu einer Gemeine gehört, „daß ein jedes Glied von des andern Seligkeit so gewiß sei als von seiner eigenen, oder es ist kein Glied von der Gemeine, sondern von einer andern"[61]. Würden sich die Mitglieder gegenseitig für unselig halten, so wäre in der That damit der Verein dahin beurteilt, daß er den einzigen Zweck, den er erstreben will, den der Religion, nicht erreicht habe. Er müßte darum aufgelöst werden. Organisiert sich ein solcher Verein — und dafür entscheidet sich Zinzendorf jetzt bestimmt — so muß diese Organisation nach Maßgabe des ihn konstituierenden rein religiösen Prinzips verlaufen. Unter diesem Gesichtspunkt sind die nötigen Ämter herzustellen. Man hat auf die apostolische Theorie und Praxis, wie sie Eph. 4, 11—16 vorliegt, zurückzugehen[62].

Neben dem offiziellen und öffentlichen pastoralen Lehramt muß für die Gemeine Laienbeamtung eintreten, in der Weise, daß man Älteste wählt. „Wo keine Ältesten sind und alle Ämter in der Person des Lehrers zusammenlaufen, da sind keine Gemeinen"[63]. Ohne solche Einrichtung fehlt der Gemeine die Solidität. Im andern Falle läßt sich ein doppelter Zweck erreichen. Die Gläubigen werden in ihrer religiösen Entwickelung gefördert,

und andererseits „vor allen Spaltungen, Verführungen, Beflecktungen, Abweichungen und dergleichen" bewahrt. Was die Predigt in das Leben ruft, wird durch geeignete Mittel gepflegt. Der Glaube wird auf diesem Wege fortgepflanzt und erhalten. Einer ist dieser Arbeit allein nicht gewachsen; man kann mit der Hand nicht lesen und mit den Augen nicht hören; rechte Arbeitsteilung muß eintreten[64]).

Wo eine derartige Organisation geschaffen wird, welche einzelnen bestimmte Aufgaben zuteilt, müssen selbstverständlich Regeln aufgestellt werden, an welche Leitende und Geleitete sich zu binden haben. Es kommt darauf an, daß diese in einer dem rein religiösen Charakter der Gemeine homogenen Weise befolgt werden.

Es ist ein großer Unterschied, sagt Zinzendorf, ob man gebe oder ob man ermahne. Allem Ermahnen hafte der Schein des Pedantischen und Affektierten an. Zu ermahnen ist Pflicht, das menschliche Elend heischt auch diese Art der Hilfe; „aber es ist nicht so königlich, priesterlich, göttlich, wenn man zu einem Menschen sagen müsse, sei das, mache das, gieb das her", als wenn man sagen könne: nimm. Geben ist seliger denn Nehmen. Daher widerstehe es einem Knecht Christi, zu fordern und Regeln zu machen. „Das sind lauter Krücken, daran man geht, weil man lahm ist, Verbindungen, Ordnungen u. s. w." Doch das Elend der menschlichen Natur fordert sie. Wenn man die Menschen „zu gar nichts verbindet, daran man sie auf gewisse Weise erinnern kann, so vergessen sie sich gar, und geht eins da, das andere dort hinaus, und der Weg, den sie selbst erwählen, ist nicht der richtigste: ihr Gang ist so wackelhaft als möglich; darum muß man ihnen oft Schranken machen und zum Gehen muß man ihnen solche Stöcke in die Hand geben, daran sie gehen lernen, das heißt man danach Regeln". Vergnüglich ist das nicht; „unsere Lust, unser Leben ist Geben". Die Gefahr liegt daher nahe, „die Pflege, so weit sie Ordnung ist", zu versäumen[65]).

Nicht heilige, sondern glückselige Menschen sollen in diesen freien Vereinen sich sammeln. Regeln sind notwendig, weil diese Menschen vielfach innerlich schwach sind; sie haben aber nicht sowohl den Charakter der Forderung, des Zwangs zu tragen, als den der beseligenden Gabe. Es sind Prohibitivmittel und Stützpunkte, welche dem Bedürftigen die Erreichung und Bewährung der Seligkeit erleichtern. Sie befriedigen den diese Hilfsmittel auf andere Anwendenden so weit, als er sie unter den Ge-

sichtspunkt des „Gebens", der positiven Seligkeitsförderung stellen kann; diese ist der alleinige Zweck der Gemeine. Es kommt daher in erster Linie darauf an, daß die rechten Persönlichkeiten gewählt werden, deren Einwirkung sich die anderen in freier Weise unterstellen. Wer mehr Verstand und Gaben hat als die andern, unter den wird sich der Verstand der andern gern beugen; wer mehr Herz hat, dem werden es die andern gern abfühlen, wer nicht zufrieden ist, kann jeder Zeit sich entfernen. „Bann und Kirchenzucht" ist zu vermeiden, weil „wider Christi Sinn und Willen". Religiöse Strafmittel giebt es nicht. Sie entstanden dadurch, daß man schon in der Apostelzeit „aus dem Gemeintypo eine Religion formieret". Eine solche muß Zucht und Ordnung haben, da sie nicht lediglich religiösen Interessen in der Form freiwilliger Vereinsbildung dient. Christus hat weder Regeln gegeben, noch eine Verfassung entworfen. Er hat „eine Gemeinschaft gestiftet, die durch Gnade und Herz unterhalten und regiert wird"[66]).

Diese Gemeinschaft kann daher nicht durch Strafmittel geleitet werden, welche immer die teilweise oder völlige Vernichtung der persönlichen Existenz des Einzelnen bezwecken, sondern lediglich durch positive Förderungsmittel, die, am Maßstab der göttlichen Gnade und der menschlichen Bruderliebe gemessen, sich als brauchbar erweisen. Das erfordert der „Gemeintypus" in Konsequenz des bloß religiösen Charakters, welcher der Gemeine eignet. Darum kommt es weniger auf die Institutionen als auf die Personen an, welche dieselben unter Anwendung richtiger Maßstäbe handhaben können.

Dieselben Gesichtspunkte sind auch für die Zahlbestimmung maßgebend. Es ist gleichgültig, wie hoch oder wie niedrig eine solche Gemeine in numerischer Beziehung zu stehen kommt. Gemeine ist, wo zwei oder drei versammelt sind in Jesu Namen, sie mag sich sodann vergrößern oder verkleinern. Große Ziffern werden selten gefunden werden, „denn man setzt's mehr ins Gewicht als in die Vielheit; es legitimiert sich als ein zusammengeknüpftes Wesen von's Herrn Hand"[67]). „Wenn nur 4 Seelen mit einander verbunden sind, sehen die Gaben an einander und setzen jeden dazu, wozu er soll, so ist eine Gemeine"[68]).

Es ist also eine unbestimmte Menge von Formen möglich, je nach der äußern Größe der Gemeine. Das Entscheidende ist jederzeit die sachgemäße Wahl der zu beamtenden Persönlichkeiten.

Daß die Institutionen als solche gleichgültig sind, ist auch damit schon gegeben, daß, wie oben angedeutet, die Gemeinen stets verhältnismäßig kurz dauernde, jedenfalls vorübergehende Erscheinungen sind. „Eine solche Gemeine", sagt Zinzendorf, „muß entweder gar nicht gesettlet werden, oder sie wird ipso facto zur Religion. Eine Gemeine ist eine Gesellschaft, die eine sichtbare Gegenwart des Heilands, die nur von ihren Augen actu nicht gesehen wird, für die Zeit genießt. Das währt etwa Stunden, Tage, Wochen, und in etlicher Zeit ist's nicht mehr so, im nächsten Moment hingegen vielleicht wieder anderwärts ebenso. Sobald aber dergleichen Leute Statuten und Einrichtungen unter sich machen, so hören sie auf, eine solche Gemeine zu sein, und formen sich zu einer Kommunität" [69]).

Die Organisation ist also notwendig, aber ein notwendiges Übel, durch dessen Auftreten leicht aus einer Gemeine eine religionsartige Größe, eine kirchliche Körperschaft werden kann. Sie darf überhaupt nur unter dem Gesichtspunkt einer positiven Beförderung der Seligkeit angewandt werden. Wesentlich ist allein der faktische gemeinsame Besitz der in Christus gegebenen religiösen Glückseligkeit. Damit ist der alleinige Beweggrund und Zweck der Gemeinbildung bezeichnet.

3. Die Geltung Christi in den Gemeinen.

Wie beschaffen sind diejenigen religiösen Güter, welche eine so bestimmte Gemeine besitzen muß, um den beabsichtigten Zweck zu erreichen? Zinzendorf giebt namentlich in seiner für die Pfarrer bestimmten Schrift über den Propheten Jeremias Antwort auf diese Frage. Die Gläubigen, welche sich zu einer Gemeine zusammenschließen, müssen die heilige Schrift anerkennen; der Inhalt derselben bildet die hauptsächliche Nahrung ihres geistigen Lebens. Ist das nicht der Fall, so entstehen nicht Gemeinen, sondern „foetus praeternaturales"; die Schrift ist in jeder Beziehung maßgebend. Der Wert derselben liegt darin, daß sie „von Christo zeuget". Ihn, den historischen Christus, hat die Gemeine aus der Schrift zu gewinnen. Von ihrem Verhältnis zu diesem Christus gilt: „wir sind nach seinem Namen genannt, haben ein Interesse, eine Wirtschaft; wir sind eins fürs andere da" [70]). Der Gemeine eignet demnach eine vollständige Interessen- und Gütergemeinschaft mit Christus. Selbstverständlich handelt es sich um Christus als

den Träger der Versöhnung und Rechtfertigung. „Der Charakter einer wahren Gemeine ist, wenn das Lytrum, das Lösegeld Jesu Christi darin von allen erkannt und geschätzt wird, und wenn sie dieses der Vernunft absolut unbegreifliche und thörichte Geheimnis mit dem Finger des lebendigen Gottes ins Herz geschrieben haben, daß Jesus bezahlet hat mit seinem Blut alle Missethat der Welt“ [71]). Eine Gemeine hat, ganz abgesehen von jeglichem philosophischen Beweis, unbedingt fest auf dem Glauben an den Versöhnungswert des Todes Christi zu stehen. Eben darum ist sie sich auch über die Seligkeit ihrer Mitglieder gewiß.

Auf dem Tode Christi beruht das Existenzrecht der Gemeinen. Christus ist gestorben, „daß die zerstreuten Kinder Gottes auf ein Häuflein zusammen kommen möchten, um wenigstens in einer Seele und womöglich in einem Leibe zu stehen hie und da“ [72]).

Aus diesem Verhältnis der Gemeinen zu Christus ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß sie in ihm allein ihr Haupt erkennen können. Weil sie nicht „auf Vernunft gegründet“ sind, glauben sie auch nicht durch sich selbst bestehen zu können; „sie hangen von der Gnade ab und werden von einem unsichtbaren Haupte geleitet“ [73]).

In dem Maße, als die Gemeinen rein religiöse Schöpfungen sind, kann die maßgebende Leitung derselben nur durch Christus vollzogen gedacht werden. Damit ist zugleich der entscheidende Punkt bezeichnet, an dem mit Sicherheit erkannt werden kann, was unter den Begriff „Gemeine“ gehört und was nicht. Christus „ist in seinem Bischofsamt über die Kirche so ungern gestört, daß man's mit Worten nicht ausdrücken kann“. Welcher unter seinen Dienern es dahin bringen kann, „daß Jesus von allen Gliedern für das Haupt und sein Geist für den Vormund der Gemeine erkannt, und zwischen allen Gliedern die allernaturellste Gleichheit erhalten wird, der hat das Gemein-Universal gefunden, und die Erfahrung wird lehren, was eine solche Gemeine vor andern erlangen wird“ [74]). In der Anerkennung der Alleinregierung Christi ist zugleich die Bestimmung gegeben, daß die Mitglieder der Gemeinen in religiöser Beziehung koordiniert sind, insofern er das alleinige Haupt ist. Auf seine Person ist daher die Gemeine in allen ihren Lebensthätigkeiten schlechthin allein bezogen. Zinzendorf giebt diesen Gedanken gelegentlich mit chiliastischer Färbung des Ausdrucks wieder. Indem er die Auffassung abweist, als käme es in erster Linie auf eine möglichst eingehende pädagogische Behandlung der Mitglieder an, schildert er das in der Gemeinbil-

dung liegende Neue — „es geschieht jetzt ein neues Wunder Gottes“ — so: „Leute kommen zusammen und warten auf den Bräutigam. Kommt er nicht, so bleiben sie doch zusammen, und richten sich derweilen ein, alles aus dem Principio: ‚Der Bräutigam kommt heut oder morgen‘. Aus dem Principio geht ihre ganze Gemeinordnung und Verfassung ohne Statuta und Einrichtungen. Sie haben nur Diener, die sie selbst wählen, denen sie die Interimsrangierung anvertrauen, die mögen sich damit plagen. Das ist der Grund unsrer ganzen Ökonomie.“ Wer das nicht versteht, ist nicht fähig, „ein Glied der Gemeine zu sein“ [75]). Das Neue ist also die Alleinbezogenheit des ganzen religiös-ethischen Lebens auf Christus, welche in der Form freier Gemeinschaft geübt wird und im Verkehr mit Christus zum Ausdruck kommt. „Wer mit dem Heiland nicht umgehen will wie die Apostel. . . ., der muß sich mit uns nicht einlassen“ [76]).

Die „eigentlichen Nota characteristica und diacritica“ der „Ökonomie“, welcher Zinzendorf dient, ist „das Attachement an des Heilands Person“. Die Versöhnungslehre ist notwendiges Gemeingut aller Christenmenschen. Anders steht es mit jenem „persönlichen Attachement“. Es ist unabhängig von augenblicklich angestellten Reflexionen; es beruht gleichsam auf der Thätigkeit eines „verborgenen Magneten“, nicht auf „Erklärungen und Raisonnements“; es ist „von der idea insita und dem instinctu gar nicht zu unterscheiden“. Es handelt sich dabei nicht um den verklärten Christus, sondern um den leidenden Erlöser, um Christus in seiner geschichtlichen „Martergestalt“. Verlangt wird also ein stetiges Sichbezogenwissen auf den historischen Christus [77]) (S. 16).

Wenn anfänglich gesagt wurde, daß Gemeinen nur auf Grund unbedingter Anerkennung der Person Christi entstehen können, so ist dieses Moment jetzt näher zu bestimmen.

Gemeinen, als freie religiöse Vereine, ruhen auf der aus der heiligen Schrift gewonnenen Erfassung der Erlöserbedeutung des historischen Christus, und erkennen in ihm unter religiösem Gesichtspunkt das alleinige Haupt, auf welches sie in allen Lebensfunktionen fortdauernd gleichsam instinktiv bezogen sind. Die Gemeinen sind Christusgemeinen, insofern der Erlöser der alleinige Grund und Zweck des gemeinsam geführten Lebens ist (S. 127).

4. Das Verhältnis der Gemeinen zu den Volkskirchen.

Zinzendorf verlangt, daß die Gemeinen in Anbetracht ihres Verhältnisses zu Christus die Feier des heiligen Abendmahles veranstalten sollen; eine Gemeine ohne Abendmahl ist nicht denkbar; fehlt die Feier desselben, so handelt es sich um eine bloße Erweckung[78]). Demnach wird wenigstens in Bezug auf diesen Punkt eine gewisse kultische Selbständigkeit beansprucht. Daraus ergiebt sich die Frage, in welchem Verhältnis solche Gemeinen zu den rechtskräftig bestehenden Kirchen sich befinden.

Die Gemeinde Christi ist auf dem ganzen Erdboden zerstreut. Auf solcher Grundlage erheben sich einmal „die sichtbaren Gemeinden, dadurch immer alle zwei oder drei in seinem Namen versammelten Personen gemeint werden können", sodann bestehen „äußerliche Verfassungen in der Republik, die nach den Glaubensbekenntnissen und Liturgie abgeteilet", die rechtskräftig bestehenden Kirchen. Innerhalb derselben sind drei Kreise zu unterscheiden: 1) die Glieder der wahren Kirche; 2) die aus solchen sich zusammensetzenden kleinen Gemeinen; 3) die unbekehrten Menschen.

Jene Gemeinen sind also nicht mit der wahren Kirche identisch, umfassen daher auch keineswegs alle Mitglieder derselben; sie befinden sich vielmehr mit und neben solchen innerhalb der rechtlich anerkannten Kirchen. Zinzendorf hat zunächst mit Beziehung auf die lutherische Kirche die Frage zu beantworten, ob es recht sei, innerhalb derselben besondere Gemeinbildung zu vollziehen. Seine Antwort geht dahin, daß im Grunde zwei Fragen vorlägen: die erste sei, ob man in der lutherischen Kirche sich besonders verbinden könne, die zweite, ob man dadurch die allgemeine Verbindung aufhebe. Diese verneint Zinzendorf, indem er auf die Gemeine Herrnhut verweist, welche thatsächlich als besondere Verbindung innerhalb der Gemeinde Berthelsdorf sich befinde, ohne diese in ihrem Bestande zu alterieren. In Bezug auf jene erste Frage dagegen erhebt er die Gegenfrage: „Welcher vernünftige Mensch wird sagen, daß, wenn zwölf Bürger eine Maskopey aufrichten zur Beförderung des Commercii, sie sich eo ipso von der ganzen Bürgerschaft und Landschaft trennen müßten" [79])? Zinzendorf geht also auch hier auf die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens zurück und fordert auch innerhalb der Volkskirche die Anerkennung des Rechtes der freien Association. Wie die industrielle Vereinsbildung innerhalb des Staates und zu

seinen Gunsten sich vollziehen kann und muß, so die religiöse innerhalb und zu Gunsten der Kirche. Diejenigen, welche in der bezeichneten Richtung vorgehen, haben daher ein zweifaches zu leisten: 1) „das Liturgicum und die öffentliche Handlung der Religion“, 2) „die besondere Gemeinschaft und Familienwesen derer durch die Gnade, Sündenvergebung und Leben aus Gott zusammengebrachten Kinder“.

So energisch die letztere zu behaupten ist, ebenso bestimmt muß hinsichtlich der Kirche „alles aufs pünktlichste beobachtet werden“. Die Vertreter solcher Gemeinschaft sollen von Rechtswegen die gehorsamsten Kirchkinder sein in allen Kirchen, in welchen überhaupt Wahrheit zu finden ist. Sie können sich für ihr Verhalten auf das Beispiel Christi in seiner Beziehung zur jüdischen Kirche berufen. Die Separatisten will Zinzendorf nicht richten, so weit sie nämlich redlich sind und keine motus und turbas machen. Jene aber „sollen alles, was zur Liturgie gehört, heiligen und mit dem größten Ernste thun“, so daß sich an ihrem Beispiel jeder überzeugen kann, „daß man, ohne die Religion zu verändern, sein Herz ändern und den Heiland in der Kraft erfahren müsse, wenn man selig werden wolle“. Die Gemeinbildung hat der Kirche zu dienen, indem sie ihre Verfassung, ihren Gottesdienst als heilige Güter konserviert und auf die Glieder derselben im antiseparatistischem Sinne wirkt. Zinzendorf will also das pietistische Prinzip des Ecclesiolismus gegen den Pietismus selbst wenden, so weit derselbe unkirchlich ist, um dadurch die Auflösung der Kirche zu verhindern. Nicht soll Altar gegen Altar aufgerichtet werden. Solche Gemeinbildung verhält sich vielmehr zur einzelnen Kirche, wie sich, in größerem Maßstabe genommen, „die Kirchspiel-, Innungs-, Sozietäts- oder kollegialische Gemeinschaft“ oder, in kleinerem Maßstabe, „die Familien-, Gevatter-, Nachbar-, Handwerks- oder Schulklassenbekanntschaft“ zur „Landschafts-, Gemeinen-, Stadt- und bürgerschaftlichen Konnexion“ verhält. Die kirchliche Gemeinbildung vollzieht sich analog der allenthalben vorhandenen Besonderung der Gesellschaft in kleinen Gruppen innerhalb der großen sozialen Körperschaften. Organisation und Beamtung muß in diesen Gemeinen auf freie Weise für jetzt eintreten, weil diese Güter der Kirche im großen ganzen verloren gegangen sind; dieses Vorgehen ist interimistisch geboten, „bis in der öffentlichen Religion, das Gott gebe! die alten Ältesten, Helfer, Ermahner, Aufseher, Diener, nach dem Sinne des Geistes, d. i. nicht dem Namen,

sondern der Sache nach (sonst würde ein neuer Fleck aufs alte Tuch gesetzt) wieder aufkommen (wozu noch Zeit erfordert werden dürfte)". Der gänzliche Mangel jeder Organisation der Kirchgemeinden soll inzwischen durch jene Gemeinbildung ersetzt werden. Als status in statu sind ihre Produkte so wenig aufzufassen, als die Verfassung „des Filials gegen die Hauptkirche, der Dorfparochieen gegen die Stadtministeria, derselben gegen die Konsistoria, der Konsistorien gegen den Synodum, des Synodi gegen die Religion". Schließlich weist Zinzendorf nochmals auf das Beispiel Christi hin, der trotz selbständiger Gemeinschaftsbildung sich zum Tempel und zur Synagoge gehalten habe. Er ermahnt die Frommen, „vertraute Freunde der redlichen Pfarrer, ihre Mitbeter und Mitkämpfer" zu sein[80].

Während die „christlichen Gespräche" der Natur der Sache nach sich völlig frei bewegen, muß die Gemeinbildung, insofern sie irgendwie zu innerkirchlicher Organisation führt, Anlehnung an das Pfarramt suchen. Selbst in dem Falle, daß nur vier Leute sich enger verbinden, muß der Pfarrer herangezogen werden. „Man fragt die frommen Pfarrer vorher, ob sie dazu treten wollen, wollen sie nicht, so ist's gut." Sie haben in den protestantischen Kirchen rechtlich betrachtet die Stellung von Unterobrigkeiten, und danach hat man zu handeln[81]. Diese Instanz kann nicht umgangen werden, da es sich ja um eine, wenn auch freie, Ergänzung des kirchlichen Lebens handelt. Die richtige Ordnung dieses Verhältnisses ist wichtiger als die Gemeinbildung selbst. Anstalten zur Gemeine mache er, sagt Zinzendorf (1740), nicht viel, wo er aber machen könne, daß die Gläubigen keine neue Gemeine formieren, sondern bei ihren Pfarrern bleiben und sich denselben völlig unterwerfen, lasse er sich das sehr angelegen sein; das werde sich zeigen, so oft man seine Thätigkeit zum Gegenstand der Untersuchung mache[82]. Er halte nichts von Gemeinbildung, schreibt er in demselben Jahre, wenn die Prediger ganz herausbleiben gegen ihren Willen[83]. In den Konferenzprotokollen von 1741 wird der Grundsatz ausgesprochen, daß man die Leute, welche sich zusammengeschlossen haben, schriftlich und mündlich über einen treuen und weisen Wandel zu instruieren habe; ferner seien dieselben, „wo man einigen Eingang hat, dem obrigkeitlichen Stand und Lehramte ihres Ortes generaliter zu rekommandieren[84])".

Der Anschluß der Gemeinbildung an die rechtsgültige Instanz des Pfarramtes ist ein wesentliches Erfordernis.

Auf Grund dieser Bestimmungen läßt sich das Verhältnis, das den Mitgliedern einer Gemeine in kirchlicher Hinsicht eignet, als ein dreifaches feststellen. Zinzendorf verdeutlicht dasselbe durch Heranziehung der psychologischen Dreiteilung: Geist, Seele, Leib. Die Gläubigen stehen entweder in einem Geist, oder in einer Seele, oder in einem Leibe unter einander [85]. In einem Geiste steht der Einzelne mit allen Gläubigen innerhalb der ganzen Christenheit; in einer Seele steht er mit denjenigen, welche seine Konfession teilen; man denkt einerlei und führt auch einerlei Rede. Mit gewissen Gläubigen steht der Fromme endlich in einem Leibe, hat einerlei Ordnungen, Gelegenheiten, Einrichtungen, Führungen [86]. Im ersten Falle ist die Gemeinschaft eine lediglich im Glauben und für den Glauben vorhandene, in den anderen Fällen ist sie empirisch-geschichtlich vorhanden und sinnlich wahrnehmbar, teils als Gemeinschaft der religiösen Denkweise, teils als solche der religiös-sittlichen Haltung und Handlungsweise. Dort fällt das Schwergewicht auf das Bekenntnis, das allen gemeinsam ist, hier auf die Gemeinsamkeit der religiösen Stimmung, durch welche die Selbstdarstellung im Handeln in maßgebender Weise beeinflußt wird.

Die Vereinigung im Geist will Zinzendorf auch auf jeden „Namenchristen" in der Welt beziehen; eine genauere Kenntnis desselben könnte allein zu einer Ausnahme nötigen. Die Vereinigung zu einer Seele gesteht er allen denen zu, die „auf einem Grunde mit ihm stehen und einerlei Hauptwahrheiten mit ihm glauben". Die Vereinigung zu einem Leibe räumt er allen denen ein, die mit ihm in einer obgleich nur accidentalen Verfassung stehen und „einerlei Willkür" mit ihm haben sollen oder haben möchten [87].

Die Mitglieder einer Gemeine haben daher im Gegensatz zum Separatismus an der Glaubensgemeinschaft mit ihren Kirchgenossen streng festzuhalten, indem sie ihrerseits noch die Gemeinschaft der religiösen Gemütsstimmung hinzufügen, welche sich in einer bestimmten Art gemeinsamen religiösen Lebens und Handelns ausprägt.

Von dieser Auffassung des Sachverhalts aus ist es möglich, zu bestimmen, in welchen Fällen die Gemeinbildung eine normale ist, und in welchen Fällen eine abnorme.

Eine von Zinzendorf veranstaltete Synode war ausdrücklich gegen die „Aftergemeinen an lutherischen und reformierten Orten" gerichtet [88]. Spangenberg bestimmt diesen Begriff im Sinne Zinzendorfs richtig, wenn er sagt, eine Aftergemeine komme zustande, wenn die Gläubigen unter Anlehnung an willkürlich gewählte

fremde Vorbilder „sich nach etwas formen, das ihren Umständen und den Verfassungen der Religion, zu welcher sie gehörten, nicht gemäß sei“ [89]). Eine Gemeine muß in jedem einzelnen Falle als individuelle Größe werden, sie kann nicht nach einer vorhandenen Schablone gemacht werden. Zinzendorf benutzte die Synode zu Gotha (1740), um sein Urteil in der vorliegenden Frage abzugeben. Er unterscheidet zwischen Original- und Aftergemeinen. Herrnhut ist eine echte Gemeine; sie entstand aus der mährischen Emigration, indem sich Leute von einerlei innerer Bestimmtheit zusammenschlossen, um einen Halt zu finden. Freilich hat sich Herrnhut zu einer besonderen Kultusgemeinde entwickelt. Diese Thatsache nötigt Zinzendorf zu der Erklärung, daß man diesen Schritt zu kirchlicher Verselbständigung nur gezwungen gethan habe. „Wir sind“, sagt er, „de facto zu einer Gemeine gemacht worden, weil uns alle Theologen gleichsam mit Ofengabeln weggestoßen und nichts mit uns wollen zu thun haben. Wir haben 13 bis 14 Jahre gearbeitet, um unter den Flügeln der lutherischen Kirche zu bleiben und eine subalterne Gemeine zu sein, sie haben uns aber nicht haben wollen.“ Nicht also die relative kirchliche Selbständigkeit begründet die Echtheit einer Gemeine, sondern die geschichtliche Notwendigkeit und Eigenartigkeit ihrer Entstehung. Jene kirchliche Selbständigkeit ist die Folge eines Unglücks, welches man vergeblich abzuwenden suchte. Herrnhut bleibt nichtsdestoweniger eine Originalgemeine, obgleich dieses Verhängnis ungesucht sie getroffen hat.

Aftergemeinen entstehen, sobald dieses eigentümliche Moment des Eigenartigen, Originalen, das Herrnhut auszeichnet, fehlt, oder, sobald über dasselbe ohne Zwang hinausgegangen wird, indem man kirchliche Verselbständigung anstrebt oder Fremdartiges von anderswoher einmengt. „Wer zwingt zum Beispiel die Brüder in Gotha, daß sie nicht unter ihren Pfarrern bleiben?“ Die Notwendigkeit des gegenteiligen Verhaltens weist Zinzendorf seinem Grundsatz gemäß auch hier wieder aus der Person Christi nach. Er ist jederzeit „subaltern der jüdischen Kirche“ geblieben, obwohl er wußte, daß „seine Religion verderbt war“. Er verteidigt dieselbe gegen das samaritanische Weib. Mißbildung entsteht, wenn man Ämter und Ordnungen schafft, sogar das heilige Abendmahl feiert, aber dabei in so willkürlicher und oberflächlicher Weise vorgeht, daß die Einzelnen ohne Überlegung sich anschließen. „Wenn's zur Klage kommt, fehlt's ihnen am Verstand, und die

meisten wissen nicht, was sie wollen." Jeder bestimmte individuelle Beweggrund zur Gemeinbildung hat gefehlt[90]).

Man soll daher um dieser Gefahren willen überhaupt keine Gemeine machen; wenn ein Bruder doch den Versuch „ohne höchste Ursache" unternimmt, so hat er wenigstens die Pflicht, für geeignete Leitung der betreffenden Gemeine Sorge zu tragen. Zinzendorf setzt schließlich einen dreifachen Modus des Handelns fest. Unter „bloß erweckten Leuten" hat man Christus zu predigen. Lediglich in den Kreisen, welche diesen inneren Zustand schon überschritten haben, kann unter Umständen Gemeinbildung stattfinden; die betreffenden Leute sind mit einer schriftlichen Instruktion zu versehen und dem Amtmann und Pfarrer behufs Duldung zu empfehlen. Hat man es mit Frommen zu thun, welche einen höheren Grad der christlichen Entwickelung erreicht haben (aus denen Christus „etwas Ganzes machen und durch sie verherrlicht sein will"), so ist für eine Persönlichkeit zu sorgen, welche befähigt ist, die Gemeinbildung zu leiten. Für alle Fälle gilt, daß solche Gemeinen in kirchlicher Beziehung nicht selbständig sind, sondern vielmehr „unter der äußerlichen Landesverfassung verschlossen", und zwar „so lange sie Haus und Hof behalten wollen". Zinzendorf knüpft die auffallende Bemerkung an: „sie dürfen sich das nicht herausnehmen, was eine Gemeine des Heilands hat" [91]). Er versteht darunter selbständige Kultushandlungen, wie namentlich die Feier des heiligen Abendmahls. Die unmittelbar voraufgehende Bemerkung über das Behalten von Haus und Hof zeigt, daß er offenbar die Gemeine der Emigranten in Herrnhut im Gemüt hat. Nehmen wir die Behauptung hinzu, von welcher ausgehend wir das Verhältnis der Gemeine zu den Kirchen untersuchten, daß eine Gemeine im Besitz der Abendmahlsfeier sein müsse, so stoßen wir auf einen offenbaren Widerspruch in der Auffassung Zinzendorfs. Einerseits läuft seine Darstellung allenthalben auf den Satz hinaus, daß die Gemeinen in kirchenrechtlicher, folglich auch in kultischer Hinsicht unselbständig sein sollen, andererseits behauptet er, zu einer „Gemeine des Heilandes gehöre die Abendmahlsfeier". Der Widerspruch tritt in ein noch helleres Licht, wenn Zinzendorf, worauf der Wortlaut führt, auf die Gemeine in Herrnhut reflektiert, deren kirchliche Selbständigkeit er soeben als völlig unbeabsichtigte Folge der Theologenfeindschaft hingestellt hatte; gewollt habe man das gerade Gegenteil.

Die Lösung des Widerspruchs liegt darin, daß Zinzendorf offen=

bar eine gewisse kultische Selbständigkeit bei kirchenrechtlicher Unselbständigkeit für möglich hält. Danach teilt er die Gemeinen in solche, denen eine selbständige Abendmahlsfeier nicht zukommt, und in solche, welche in ihr ein wesentliches Gut zu sehen haben. Allen aber ist es gemeinsam, in kirchenrechtlicher Beziehung nicht selbständig zu sein. Unter den ersten Gesichtspunkt fällt die allenthalben wünschenswerte freie Vereinsbildung, welche einen interemistischen Ersatz für die mangelnde Organisation der kirchlichen Gemeinen bilden soll. Diese selbst kann jederzeit eintreten. Wenn in einer lutherischen Kirchfahrt, sagt Zinzendorf, 3 Ämter wären, ein Ältester und Vorsteher, ein Diakonus, der die Ministerialia verrichtete, eine Familie, welche die Kindererziehung unter ihre Obhut nähme, und ein Litterat, welcher den Unterricht derselben besorgte und zugleich das Amt des Organisten verwaltete: „so wäre der Ort hinlänglich besetzt und könnte daraus die gewünschteste und gesegnetste Haushaltung so gut als in einer mährischen Gemeine werden".

Diese Gemeinbildung soll also eine zukünftige Organisation des gemeindlichen Lebens ersetzen, beziehungsweise anbahnen, ist daher an sich etwas Vorübergehendes. Eine andere Form derselben tritt dann zutage, wenn auf Grund besonderer Verhältnisse, wie zum Beispiel der mährischen Emigration, neue Gemeinen an besonderen Orten sich bilden. Auch diese sind kirchenrechtlich unselbständig, doch muß ihnen das Recht der Abendmahlsfeier zugesprochen werden, weil sie ohne diese sich nicht als religiöse Gemeinschaft konstituieren können. Indessen auch diese Gemeinen haben keine festen Verfassungsformen und sind ebenfalls nicht auf die Dauer berechnet. „Sobald dergleichen Leute Statuten und Einrichtungen unter einander machen [welche als dauernde Institutionen anzusehen sind], so hören sie auf, eine solche Gemeine zu sein, und formen sich zu einer Kommunität" (S. 131). Was Zinzendorf mit diesem Ausdruck meint, wird vollkommen deutlich durch den kurz vorher ausgesprochenen Satz:

„Eine solche Gemeine muß entweder gar nicht gesettlet werden, oder sie wird ipso facto zur Religion" [92]). Sobald also diese an zweiter Stelle genannten neuen Gemeinen sich feste Institutionen geben und auf örtliche und zeitliche Dauer veranlagt werden, erhalten sie den Charakter kirchlich selbständiger Größen, welche nicht mehr innerhalb anderer Kirchen stehen. Eine derartig Entwickelung der Gemeinen, welche auf Kirchenbildung hinausläuft,

lag nicht in Zinzendorfs Plänen, sie widerspricht denselben vielmehr im Prinzip.

5. Die ethische Forderung der Religionstreue.

Zinzendorf leitet, im Zusammenhange mit dem Gemeingedanken, eine besondere ethische Pflicht aus der Person Christi ab, nämlich die der „Religionstreue". Christus blieb in seiner Religion und trat für den Wert derselben ein. Dies Verhalten wurde schon für seine Jünger vorbildlich; sie blieben dem Tempel treu, „bis die Verfassung zerstört, die Priester totgeschlagen und die ganze Ökonomie aufgehoben worden[93])". Daraus ergiebt sich für Zinzendorf die Aufgabe, „Respekt vor allen Religionen zu erwecken"[94]). Eine jede Religion, die Jehova den einigen wahren Gott bleiben läßt, ist mit besonderer Behutsamkeit zu behandeln, damit kein Mensch unzeitig aus ihr herausgezogen und durch eine Methode, die nicht auf ihn paßt, aus einem Herzenschristen in einen Maulchristen verwandelt werde. „Dieses ist eine göttliche Kautel, darüber wir uns lieber allen latitudinarischen Schimpfnamen exponieren, als einen Schritt davon weichen sollen"[95]). Vielmehr gilt der Grundsatz: Das Ausgehen aus einem Hause Gottes, das Gott gegründet und geheiligt hat, zu seiner Zeit, wenn's gleich im größten Verfall und Verderben liegt, kann nicht eher geschehen, als bis man hinausgestoßen wird, oder bis das Haus einfällt oder kein Haus mehr ist[96]).

Ist Jesus der Vorgänger aller wahren „Religionsleute", so ist Paulus derjenige aller berechtigten Separatisten. Aus seiner Handlungsweise läßt sich nämlich erkennen, unter welcher voraufgehenden Bedingung ein Frommer zur Separation schreiten darf. Er muß vorher in wahrer Treue „an Babel geheilet haben"; er soll nicht ausgehen, so lange er noch einen Platz hat, wo man ihn hören mag[97]). Es ist nicht sowohl die Rücksicht auf Verfassung und Bekenntnis der Kirche, sondern diejenige auf die Kirchenglieder, welche zum Bleiben verpflichtet. Als „treue Religionsleute" leitet uns nicht der Gedanke, „daß die Pläne, welche oft redliche Leute entworfen und nach ihnen so viele unbekehrte eitele Leute seit hundert und mehr Jahren weiter ausgeführt, lauter göttliche oracula oder ihre systemata göttliche Bücher wären", sondern vielmehr die Ansicht, „daß wir unter dem Volke, in dem Hause, darinnen uns Gott berufen hat, um die Seelen, die er mit seinem theuern Blute erkauft hat, retten zu helfen, so lange stützen müssen, bis daß

das Haus einfallen kann, ohne eine Seele zu erschlagen". Nächst dem Beispiel Christi ist die Liebe zum Volk entscheidend, das keineswegs preisgegeben werden soll zu Gunsten der Frommen, welche sich in die bequeme Ruhe isolierter Gemeinen zurückziehen wollen, die sie vor der schwierigen Aufgabe der Arbeit an „Babel" bewahrt. Im Gegenteil, die Gemeinbildung hat der Kirche zu dienen. Darum muß allerdings auch ein in einer Gemeine Lebender wissen, wie die Kirche lehrt. Von dieser praktischen Dienstaufgabe aus beurteilt, hat das „System" derselben für ihn Wert. Es muß von ihm verlangt werden, daß er „eine ziemlich genaue Übereinstimmung mit der Lehre seiner Religion habe". Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die kirchliche Leitung der Gemeinen zu regeln; es ist als eine Konfusion zu bezeichnen, wenn ein Lutheraner einer reformierten Gemeine und ein Reformierter einer lutherischen Gemeine vorsteht. Ein Knecht Christi, der in einem Hause Hausvater sein soll, muß „mit den Interessen, Ideeen und Umständen des Hauses bekannt" sein. Wenn dieses Haus einen gefährlichen Riß hat, so muß er allerdings auch wissen, „daß das ein Riß ist". Es hieße kindisch handeln, wenn er auf den Rat, an dem bedrohten Punkte eine Steife ansetzen zu lassen, antwortete, es sei kein Riß da. Auch der religionstreue Mann soll die Schwächen seiner Religion einsehen und als das, was sie sind, anerkennen: „aber doch muß er im tiefsten Grunde wollen, daß das Haus noch stehen bleibe". Er muß das aus Gründen wollen, indem er nämlich überzeugt ist, daß in diesem Hause ein religiöses Gut niedergelegt ist, welches in allen anderen fehlt.

Jeder muß also von dem besonderen religiösen Werte seiner Kirche überzeugt sein. Andere, welche in einem Hause leben, das von dem seinigen verschieden ist, wird er nicht stören, „wenn sie von ihrem Hause ebenso gute Gedanken haben, als er von dem seinigen". Der allgemeine Grundsatz lautet dahin, „daß jeder über seinem Hause hält". Ob man denn meine, fragt Zinzendorf seine Zuhörer in Zeist, daß ein Reichsbürger, welcher in einem alten Nürnberger oder Augsburger Hause wohne, das 300 Jahre gestanden hat und so dunkel ist, daß er ein Licht anzünden muß, wenn er sich die Treppe hinauf finden will, dasselbe nicht ebenso ungern verlasse, als der wohlhabendste holländische Bürger seinen Palast in Amsterdam? Es wird ihm stets Überwindung kosten, gerade dieses Haus zu verlassen, auch wenn er weiß, daß er sich in Hamburg ein schöneres kaufen kann. „Ich versichere Euch, daß es ihm je so viel

Überwindung kostet, aus seinem alten Hause herauszugehen, als einem, der ein schönes Haus wie ein Kästchen hat."

Es ist die pietätvolle Treue der angestammten Religion gegenüber, auf welche die Gläubigen verwiesen werden. Diese der Natur des sittlich veranlagten Menschen eigentümliche Instanz gilt im Bereich der kirchlich-religiösen Verhältnisse genau ebenso viel wie in den anderen Gebieten des geistigen Lebens, denn sie ist eine von Gott gegebene. Das pretium affectionis hat Gott sowohl in die Natur als in die Gnade gelegt, damit sich alles erhalte, bis er zu seiner Zeit selbst allen Dingen ein Ende macht und sie vollendet, denn er ist der Vollender [98]). Gott selbst wird die Landeskirchen und Bekenntniskirchen zu seiner Zeit auflösen, nicht soll das durch freie Gemeinbildung von seiten der Gläubigen geschehen. Die Idee eines der Volkskirche entgegengesetzten „Freikirchentums" lag Zinzendorf vollständig fern.

6. Die Gemeinbildung als Brüdersache.

Während der ersten Jugendjahre hatte Zinzendorf in Christus seinen Bruder gesehen. Je mehr das religiöse Leben des Jünglings heranreifte, um so weniger schien diese Bezeichnung geeignet, auf den Träger der göttlichen Heilsoffenbarung angewandt zu werden. Dagegen überträgt Zinzendorf den Brudernamen auf diejenigen Christen, die auf Grund der Glaubensübereinstimmung sich irgendwie vereinsmäßig mit ihm verbinden. So benennt er den mit Friedrich von Watteville und den Pastoren Schäfer und Rothe 1723 geschlossenen Bund „Vierbrüderbund", ehe er noch von den böhmisch-mährischen Brüdern etwas wußte [99]). Wenn er schon 1721 davon redet, daß Gott ihn „zu einem Werkzeug und Mitarbeiter in seiner philadelphischen Gemeinde ersehen habe", so meinte er damit die Gemeinde Christi, in deren Wesen es seiner Auffassung nach liegt, daß das Moment der Bruderliebe in ihr wirksam ist, und zwar in der Weise, daß Gemeinschaftsverhältnisse unter den Gläubigen entstehen [100]). Von der böhmisch-mährischen Brüderkirche hat er diese Bezeichnung nicht entnommen; ebenso wenig hat dieselbe dem Zusammenhange nach eine chiliastische Bedeutung. Es ist lediglich die oben besprochene Gemeinbildung, welche Zinzendorf im Auge hat, wenn er von „Gemeinschaftssache" oder „Brüdersache" spricht. „Brüdersache" ist „die Erfüllung der Rede des Heilandes: Ihr seid alle Brüder (Matth. 23, 8)

und der Worte des Evangelisten (Joh. 11, 52): Er ist für die Kinder Gottes gestorben, die hin und her zerstreut sind, daß sie entweder möchten zusammenkommen, oder doch sich zu einem Sinne, zu einem Zweck bestreben". „Gemeinschaftssache" ist: „die herzliche Vereinigung der Kinder Gottes in der Welt", der „herzliche innige Zusammenhang aller Seelen, die das Lamm lieb haben". Bezweckt wird ein gegenseitiges Verständnis unter ihnen, Besserung ihres Gemüts und Bewahrung ihrer Herzen, bessere Auseinandersetzung der Stände, der Chöre [Gesellschaftsgruppen], der Ämter im Reiche Christi. Wenn man sagt, daß er mit seinen Genossen in dieser Richtung gearbeitet habe, thut man nicht unrecht.

Die Bezeichnung „Brüderschaft" bezieht sich also nicht auf eine besondere Größe, sondern umfaßt alles das, was in der Richtung auf christliche Gemeinschaftsbildung überhaupt geschieht; Zinzendorf und seine Genossen sind neben anderen auch an dieser Arbeit beteiligt. In demselben Sinne nennt Zinzendorf dieses Brüdertum im Gegensatze zu allen besonderen und daher benannten kirchlichen Größen die „Religion ohne Namen"[101]. Wer also jener unbegrenzten, weil auf alle zerstreuten Kinder Gottes in der Welt sich beziehenden und nicht einen bestimmten Parteinamen tragenden Richtung angehört, ist „Bruder". Zinzendorf braucht diese Bezeichnung gelegentlich auch für alle Gläubigen[102]. Entstanden ist diese „Gemeinschaftssache" unter dem Kreuz Christi. Er selbst rief sie ins Leben, indem er Johannes und Maria in familienartiger Weise mit einander verband; dadurch hat Christus selbst „die Brüderschaft und die Schwesterschaft aufgerichtet", welche sich nun als bleibende Richtung auf engere Gemeinschaftsbildung in der Kirche verbreitete, zunächst „unter die Jünger, unter die 500, unter die 5000, die zu Jerusalem ein Herz und eine Seele waren, und endlich zu uns[103]). Hier also liegt der geschichtliche Anfang der besonderen Vereinsbildung im Reiche Christi vor. Er selbst stiftete die „Erstlingsgemeine".

Nicht die Gemeinde Christi ist damals ins Leben gerufen worden, diese entstand mit der Jüngergemeine, sondern der erste kleinere Kreis im großen, durch Vermittelung eines besonderen Motivs. Diese Erscheinung hat sich im Laufe der Geschichte vervielfältigt, so daß schließlich „das Kirchlein aus aller Welt hervorbricht"[104]). „Brüder" nennen sich die Vertreter derselben nicht nur im Blick auf ihre gegenseitigen Beziehungen, sondern auch mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu Christus. Indem sie Kinder Gottes sind, stehen

sie zu Christus im Bruderverhältnis. Alle Kinder Gottes, die Brüder des Herrn, die auf dem ganzen Erdboden zerstreut sind, „nicht die Religion, die man die Brüder nennt", bilden den Kreis, für den und, an dem Zinzendorf arbeiten will [105]). Dieser Name umfaßt alle diejenigen, welche, an der Gemeinbildung teilnehmend, im persönlichen Besitz der Schätze sich befinden, die einer Gemeine eignen, welche, im Verhältnis der Güter und Interessengemeinschaft zu Christus stehend, in ihm ihr alleiniges Haupt erkennt, unter dem alle Mitglieder als „Brüder" vereinigt sind (S. 131).

Der Bruder steht in religiöser Beziehung nicht höher als andere Christen, wie etwa nach mittelalterlicher Auffassung der frater als religiosus im besondern Sinne sich von der Menge abhebt. Er stellt sich vielmehr nur eine besondere Aufgabe, die der religiösen Gemeinbildung unter dem alleinigen Haupt Christus, welcher Grund und Zweck derselben ist. Der Bruder vertritt das als Einzelner, was die „Gemeine" als Ganzes vertritt.

7. Die geschichtliche Aufgabe der Gemeinen.

Die Notwendigkeit solcher Gemeinbildung ergiebt sich aus dem Umstand, daß sie das hervorragendste Mittel ist, um die christliche Kirche in ihrer einmal gewonnenen geschichtlichen Ausgestaltung zu erhalten und zu fördern. Durch Anwendung dieses Mittels allein können religiöse Bewegungen, welche der Natur der Kirche zufolge in ihrer Mitte entstehen, für dieselbe fruchtbar gemacht werden. Sektenbildung dient diesem Zwecke nicht, da sie stets mit Isolierung verknüpft ist. Sie wird in der Regel durch die unrichtige Auffassung geleitet, die Welt als solche sei preiszugeben, während diese thatsächlich das notwendige Arbeitsfeld der Gemeinbildung ist. Ein Beispiel bieten die Labbadisten. Die „steife Reprobationslehre", urteilt Zinzendorf, hat sie nicht aufkommen lassen, „denn diese macht nur Klöster, wo man mit sich selbst vergnügt ist". Der von ihnen vertretene Elektionsbegriff hat selbstgenügsame Isolierung zur Folge. „Die Gemeinen hungern nach Seelen und die Welt steht auch in ihrer Litanei" [106]). Der Zweck ist der, das von hervorragenden Männern ausgehende religiöse Leben für das Gemeinwesen fruchtbar zu machen, indem man dasselbe zu Gunsten des Ganzen organisiert. „Wo findet man", fragt Zinzendorf (1739), „eine Spur mehr von Spener und Francke?" „Das macht, weil keine Gemeinen worden" [107]). Der Separatismus wirkt

auflösend, die Gemeine dagegen sammelnd und erhaltend. Zinzendorf konstatiert, daß in Amsterdam die Häupter von 18 Sekten in der Gemeine das Abendmahl feierten[108]. Um das Ziel, eine reine Gemeine zu sammeln, kann es sich bei so abgezweckter Arbeit nicht handeln. Es ist eine Thorheit, sich heut einen Menschen vom Halse zu schaffen und auf Hoffnung einen andern anzunehmen, der in einiger Zeit eben wieder so ist. „C'est une mer à boire, da wird man in einer gemischten Gemeine seine Tage nicht fertig." Die Donatisten haben es mit ihrem eigenen Beispiel bewiesen „daß man's nicht pachten kann, ein Knecht Christi zu sein oder Knechte Christi zu haben". Auch die Separatisten haben sich aus ähnlichen Gründen von der äußeren Kirche getrennt, während es doch in der Natur der Sache begründet liegt, „daß es immer und zu allen Zeiten in der äußerlichen Religion schlechte Leute giebt, an denen allerhand auszusetzen ist". Die Gemeinen bleiben in der Kirche, müssen aber Vorkehrungen treffen, um den Einfluß zerstörender Elemente zu paralysieren[109].

An sich ist es das Richtigste, daß solche Gemeinen möglichst öffentlich sich bilden und gegen niemand sich verschließen, wie Gasthäuser, in denen jeder, der danach verlangt, ohne weiteres verkehren kann. Man soll auf allen Straßen, wünscht Zinzendorf, „Gasthöfe für die Fremdlinge der Erde" bauen. Zunächst sind dieselben für solche da, die als Fremdlinge im Vollsinn des Wortes in religiöser Beziehung keine Bleibstätte haben. Die „Religionsleute", welche ihre „eigene Herberge" haben, muß man zurecht weisen und sie nach etwa einvierteljährlichem Aufenthalt in der Gemeine in ihre Religion zurücksenden, damit sie dieser als „Zeugen" dienen[110]. Solche, denen eine Religionsherberge fehlt, können längeren Aufenthalt nehmen. Dadurch gewinnt die Gemeine neben der Bedeutung der „Herberge" diejenige des „Asyls". Thatsächlich werden in der Gegenwart solche Gläubige, welche christliche Zusammenkünfte veranstalten, von den Regierungsbehörden gehindert. Wenn ihre Gegenvorstellungen nicht helfen, mögen sie auswandern. „Es stehen Euch", schreibt Zinzendorf an solche, „für diesen Fall, wenn Ihr eine Abschrift des Verbots bringt, alle unsere Gemeinen offen, weil wir schuldig sind, unsern Mitmenschen, die Jesus ergreift, fortzuhelfen"[111]. Für solche in religiöser Beziehung Schutz und Hilfe Suchende sollen die Gemeinen die Bedeutung eines „Asyls" haben[112]. Wenn in der Zukunft diese Notstände fortfallen, dann bedarf es auch keiner solchen Zufluchtsstätten mehr. In der Ge-

genwart sind sie im Blick auf solche Leute, die sich in ihrer Religion nicht halten können, ein dringendes Bedürfnis. „Sobald das große Elend cessiert, wird man gleich wieder für die Religion werden“ [113]). Da indessen nach Zinzendorfs Auffassung die Lage der christlichen Religion eine schwer bedrängte ist, faßt er die Idee einer allenthalben zu vollziehenden Sammlung solcher Frommen, welche als äußerlich Verfolgte oder innerlich Unbefriedigte zu „Dörfern des Herrn“ sich zusammenschließen sollen, die über alle Lande, jedes zunächst ganz für sich bestehend, verbreitet sein sollen. Unter einer jeden Nation soll ein „Dorf des Herrn“ werden. Es ist beklagenswert, daß diese Gemeinen zur Isolierung sich genötigt sehen, indem die zahlreichen Gegner sie zwingen, als ein „apartes Volk“ für sich zu leben. Doch diese Stellung ist eine nur aufgedrängte, „zum unübersehlichen Schaden der ganzen Christenheit“. Es ist beklagenswert, daß sich die Gemeinbildung unter den obwaltenden Zeitverhältnissen zunächst nicht anders vollziehen läßt als so, daß man ein „distinguiertes Volk“ wird [114]).

Nicht nur handelt es sich um Fremdlinge und in besonderem Maße Verfolgte. Allen, welche unter den eigentümlichen Wirkungen des Pietismus über einem unsteten Suchen nach der Seligkeit nie in den stetigen Besitz derselben gelangen, öffnen sich diese Gemeinen, die, lediglich aus religiösen Motiven entstanden, keinen andern Zweck verfolgen als den, die Seligkeit wirklich zu erleben, welche im Christentum dargeboten wird. Man „hätte sie gern selig in der Zeit, daß ihnen das Leben leicht würde“. „Das ist eigentlich der Vorteil, den man in einer Gemeine hat, und haben soll, göttliches Leben hier zeitlich und dort ewiglich.“ Dabei ist nicht sowohl an eine besondere aktive Heiligkeit zu denken als an Glückseligkeit. Man gelangt in einer Gemeine wirklich und gleichsam naturgemäß zum Genuß derselben, weil sie ja von vornherein nur auf Ergreifung der in Christo dargebotenen Seligkeit angelegt ist. „Sie gehört zur Gemeine wie das Rechnen in die Rechnenschule.“ Und zwar ist zur Ergreifung derselben kein langer Umweg nötig. „Die Geschwindigkeit der Sache, das ist eigentlich der Plan.“ „Man kommt gleichsam von selbst ohne viel Weitläufigkeit und Bedenklichkeit zu der Seligkeit, in der Welt zu wandeln, wie er gewandelt.“ „Es gehet von sich selbst“ [115]).

Die wirkliche Ergreifung der Seligkeit in Christus schon in diesem Leben soll den durch die Askese und die Bußtheorieen des Pietismus auf unsichere Bahnen geleiteten Volksgenossen er-

möglicht werden, durch das Mittel der freien religiösen Vereinsbildung, die keinen andern Zweck verfolgt als den, das glückselige Leben in der Welt zur Wahrheit zu machen.

Noch ein anderer Zug charakterisiert die Gegenwart; sie bildet die Epoche der beginnenden Aufklärung, welche der Gesellschaft die verschiedenartigsten Gebiete erschließt, ohne diese zunächst gründlich zu erforschen. Es ist das „seculum der Vielwisserei, es regiert ein forschender Genius". Während die Zeitgenossen glauben auf dem Wege dieses praktisch abgezweckten encyklopädischen Wissens die Glückseligkeit zu erreichen, weist sie Zinzendorf auf das Gebiet der Religion. Das Wissen in dieser Sphäre ist der vielgestaltigen Forschung gegenüber ein konzentriertes. Es ist lediglich an die Person Christi geknüpft. „Wer diese Theologie negligiert, dem fehlt seine Seligkeit in dieser Zeit" [116]) (S. 75). Diese religiöse Weltanschauung vermag dem Frommen, der den Weg der Erkenntnis betritt, zur Beseligung zu verhelfen. Er befindet sich in einer schwierigen Lage. Von der einen Seite wirkt der Deismus auf ihn ein, von der anderen jene scholastische Orthodoxie, welche dem bizarren Geschmack folgt, theologische Schwierigkeiten aufzusuchen, wo keine sind. Daher entsteht die Veranlassung, „von Jahr zu Jahr ein Lazarett verlegener Gemüter aus fast allen Religionen zu unterhalten" [117]). Zinzendorf denkt an Männer wie Dippel, Edelmann und den Socinianer Crell. Auch ihnen soll die Gemeinbildung dienen. Ein „theologisch-philosophisches Hospital" könnte die Möglichkeit bieten, solche in ihrer Art bedeutende Vertreter einer religiös gearteten Aufklärung auf den Weg der wahren Ergreifung und Erkenntnis Gottes in Christo zu leiten. In der Isolierung verbrauchen sie ihre Kraft unnütz, ohne daß eine bleibende Frucht für sie selbst und für das Gemeinwesen gewonnen wird. Edelmann z. B. „wäre einer der solidesten Exegeten des Wesens der Religion geworden", wenn er im Zusammenhang mit der Brüderbewegung geblieben wäre [118]). Die freie religiöse Association würde also der Kirche bedeutende theologische Kräfte erhalten, die ihr sonst verloren gehen.

Indem die Gemeinen solchen, welche in praktischer und theoretischer Beziehung die religiöse Wahrheit und die in ihr liegende Seligkeit suchen, aus Unklarheit und Zweifel zum wirklichen Besitz der erstrebten Güter verhelfen, werden sie zu ebenso viel thatsächlichen Beweisen dafür, daß es eine Gemeinde Christi in dieser Welt giebt. Diese „Societäten und Anstalten", welche ein Spenerianer ecclesiolae nennt, ein Chiliast für „die Braut des Lamms" ansieht,

und ein Bruder für die „Gemeine“, haben die Bedeutung, „eine Zeitlang und in einem gewissen Maße denen Menschen in die Gedanken zu bringen, daß Christus einen geistlichen Leib und irgend wo eine Kirche habe, oder doch haben könne und werde“[119]). Eine Gemeine Jesu ist „das einzige invincible Argument wider den Unglauben“, bestehe sie auch nur aus 2, 3 oder 4 Leuten, wofern diese nur wirklich „Gemeine“ bilden, das heißt „dessen gewiß sind, daß Jesus ihr Konstituent, Haupt und Hausvater sei, und daß sie ihm thun, was sie thun, in so einem naturellen Gange, wie ein jeder Hausgenosse fürs Haus arbeitet“. Solche Brüdervereine, welche lediglich den Zwecken Christi dienen, sind ebenso viel „Fragmente eines wahren Dokuments, dessen sichtbare Unganzheit der gewisseste Beweis seiner ehemaligen Ganzheit ist“[120]). Wer diese Teile sieht, muß auf ein Ganzes schließen; für ihn wird das geschichtliche Vorhandensein einer Gemeinde Christi Sache der Überzeugung. Nicht nur das; es wird durch jene Vereinsbildung klar, daß diese Gemeinde, trotzdessen, daß sie in der Sichtbarkeit nur fragmentarisch erscheint, thatsächlich doch ein einheitliches Ganze ist.

Daß alle Uneinigkeiten in der Christenheit noch „vor dem Tage der großen Offenbarung“ sich ausgleichen werden, ist nicht zu hoffen, denn unser Wissen ist Stückwerk. Gewiß aber ist, daß die „viri desideriorum“ sich in vielen Punkten würden verstehen können, „wenn sie einmal die ganze Sache beisammen hätten, und nicht über so detachierte Stücke urteilen wollten“. Das wäre namentlich in den Dingen, „die das Herz betreffen“, wünschenswert, das heißt also, in den Angelegenheiten des Heils. Auf diesem eigentlich religiösen Gebiet ist das Maß der „Solidität und Kraft“ nicht abhängig von demjenigen, das in Rücksicht auf „Einsicht, Grund und Wahrheit“ vorhanden ist. „Das ist eine von den größten Realitäten, die man seit einem Jahr oder zwanzig von dem Phänomeno, das man die Gemeinen nennt, merken kann, nämlich, daß sich die Kinder Gottes über die Wahrheiten vereinigen, die essentiell sind“[121]). Die Gemeinbildung dient dazu, die wesentliche Einheit des Christentums trotz seiner notwendigen Zerteilung in Einzelkirchen zur Anerkennung und Darstellung zu bringen.

Insofern die christliche Hoffnung erwartet, daß die Gemeinde Christi zur vollkommenen Selbstdarstellung als einheitliche Größe gelangen wird, kommt der Gemeinbildung die Bedeutung zu, typisch jene Zeit der Vollendung vorzubilden. Zu seiner Zeit werden die Gläubigen „aus allen vier Winden zusammengebracht werden“.

„Davon zeigen sich jetzt Morgenröten und Fürbilder. Das sind die Gemeinen, die mit dem Ganzen eins, und entweder in einem Geist oder in einer Seele oder in einem Leibe stehen unter einander“ [122].

Zinzendorf vertritt die Ansicht, daß der Periodus der Gemeinbildung bis auf die Zukunft Christi nicht geändert werden soll. Es handelt sich also um eine in ihren einzelnen Formen und Produkten zwar wechselnde, aber in ihren Tendenzen stetige Richtung, welche nicht wieder aus der Kirche verschwinden wird. Die Zukunft gehört der freien religiösen Association, die lediglich den gekreuzigten Christus zum Grunde und zum Zweck hat [123], und unter diesem allein maßgebenden Gesichtspunkte den Volkskirchen dienen will.

8. Schluß.

Der Plan, religiöse Gemeinschaften ins Leben zu rufen, nimmt in Zinzendorfs innerem und äußerem Leben eine hervorragende Stelle ein. Es ist das Jahrhundert der Neuansätze in religiöser wie in philosophischer Beziehung, mit dessen geschichtlichem Verlauf jener Plan entstand und zur Reife gedieh. Allenthalben bekundet sich religiöses Leben in zum Teil außergewöhnlichen Formen. Die böhmische, die mährische und die salzburger Emigration beweisen die noch vorhandene Kraft wenn auch formloser evangelischer Gesinnung. Die zahllosen pietistischen Konventikel, die großen und kleinen Separatistenvereine, welche auf dem Wege der praktischen Mystik und der chiliastischen Hoffnung religiöse Befriedigung suchen, angeregt zum Teil durch freie Wanderprediger mit demokratischer Färbung sind ebenso viel Produkte eines stark entwickelten Frömmigkeitstriebs.

Gleichzeitig beginnt die deutsche Aufklärung ihren Entwickelungsgang, die, teilweise befruchtet mit den Ideeen des ersten deutschen Philosophen, sich mit auffallender Energie der Gesellschaft bemächtigt. Ihre Wirkung auf die religiöse Denkweise wird unterstützt durch den von England aus eindringenden Deismus — 1741 erschien Tindals Deistenbibel in deutscher Übersetzung —, der von 1750 an begann, sich der deutschen Kanzeln zu bemächtigen. Gleichsam in der Mitte zwischen beiden Richtungen und an beiden Anteil nehmend stand die theoretische Mystik, welche einerseits im Adeptentum alte Religions- und Naturauffassungen festhielt, andererseits einer Rationalisierung des Christentums vorarbeitete.

Die Wirkung aller dieser Bestrebungen, deren Wert wir hier nicht abzuschätzen haben, auf die Kirche war eine zunächst vielfach *auflösende*. Jene Richtungen erstreben im Grunde genommen alle dasselbe praktische Ziel, das Wohl, die *Glückseligkeit*. Die einen suchen es mit Weltmitteln, die anderen auf akosmistischen Wegen zu erreichen. Alle wollen die Seligkeit schon in der Zeit erleben, wenn auch die Vollendung derselben von vielen in einem zukünftigen Äon erhofft wird. Es ist die maßgebende Grundüberzeugung auch Zinzendorfs, *daß Seligkeit in der Gegenwart erlebt werden soll und kann*, aber allerdings nur innerhalb des Gebietes der christlichen Religion.

Zinzendorf übernimmt das Erbe des Ecclesiolismus, um durch Verwendung desselben den in praktischer und theoretischer Beziehung vielfach bedrängten Zeitgenossen zu helfen. Indem er die Ausbildung desselben zum Konventikeltum, das die Auflösung der kirchlichen Bestände unterstützt, abweist, führt er den spenerschen Gedanken auf die Doppelforderung der *freien religiösen Geselligkeit* und der *freien religiösen Association* hinaus. Den inneren Zusammenhang mit der Aufklärung beweist er nicht nur dadurch, daß auch er gegenwärtige Glückseligkeit verlangt, sondern namentlich in dem Umstand, daß er im Gegensatz zu jedem Akosmismus sich mit seinen Forderungen auf die Grundlage des *Naturrechts* stellt. Geselligkeit und Vereinsbildung, beide aus der sittlichen Art des Menschen sich ergebend, sollen wie den natürlichen Interessen der Gesellschaft, so auch den *religiösen* dienen.

Damit war ein Moment berührt, in welchem allerdings die Tendenzen der Aufklärung und des Pietismus zusammentrafen. Dasselbe liegt in der gemeinsamen Forderung vor, dem Volke freie Bewegung für die Entwickelung seiner geistigen und religiösen Bestrebungen zu gewähren.

Zinzendorf will diese Bewegung, *soweit dieselbe religiös* bestimmt ist, organisieren, um sie für die *bestehenden Kirchen* fruchtbar zu machen.

Solche Leute, welche sich in Bezug auf die höchsten Lebensfragen unklar oder unsicher fühlen und daher des gegenseitigen Gedankenaustausches bedürfen, will er als an sich vortreffliche und brauchbare Elemente in freien Vereinen sammeln, die je nach ihrer individuellen Bestimmtheit den Charakter von „Herbergen", oder „Asylen", oder auch „Lazaretten und Hospitalen" tragen, jedenfalls durchweg „Gemeinen" sind, auf die er den charakteristischen Aus-

druck „Dörfer des Herrn“ anwendet, welche innerhalb der einzelnen Kirchen gesammelt werden sollen.

Der letztgenannte Ausdruck ist auffallend, aber korrekt. Jene Vereine ruhen in sozialer Beziehung nicht auf natürlicher Grundlage. Zinzendorf denkt an Emigranten, Mystiker, Separatisten, an kirchliche Revolutionäre wie Dippel und Edelmann, an Leute, die, gleichgültig gegen lokale Interessen, in einseitiger Weise dem religiösen Gut nachjagen. Vereine sollen entstehen, welche auf Grund eines Gesellschaftsvertrages sich frei organisieren. Die Formen sind an sich gleichgültig; viel kommt auf geeignete leitende Persönlichkeiten an. Die Zahl der Mitglieder ist unbestimmbar, schon vier genügen. Auch der Ort ist an sich gleichgültig. Zeitliche Dauer ist nicht zu beanspruchen; solche Vereine müssen vielmehr vorübergehende, bald hier bald da auftauchende Größen sein, welche mit dem individuellen Bedürfen entstehen und vergehen. Ein Versuch, sie durch feste Institutionen gleichsam zu verewigen, wäre gegen das Prinzip, dem sie ihre Entstehung verdanken.

Grund und Zweck derselben sind lediglich religiöser Natur. Nicht wird eine „reine Gemeine“ aktiv Heiliger bezweckt: darum liegt der Schwerpunkt nicht auf der Disziplin; man reflektiert auf Unvollkommene, welche in intellektueller und ethischer Beziehung noch nicht das ersehnte Maß des relativen Entwickelungsabschlusses erreicht haben. Sie sollen es aber erreichen. Der Zweck der „Gemeine“ ist Beseligung, wirkliche Ergreifung der Seligkeit. Darum haben alle Regeln womöglich den Charakter des Gebens, der positiven persönlichen Förderung zu tragen.

Insofern die Seligkeit eine objektiv schon vorhandene ist, soll sie rasch ohne Umwege ergriffen werden. Dieselbe ist allein erreichbar in Christus, in welchem sie Gott den Gläubigen darbietet. Christus kann daher als Grund und Zweck der Gemeinbildung bezeichnet werden. Nicht kommt er als Objekt der Intuition oder Spekulation in Betracht, sondern lediglich als Heilsträger, als der gekreuzigte Christus oder Heiland. Als solcher ist er praktisch zu ergreifen. Das subjektive Christentum, das in der „Gemeine“ geübt wird, ist daher rein praktisch bestimmt, Sache des Gemüts und Willens, „Herzensreligion“. Dieselbe kommt in der Weise zur Ausgestaltung, daß zwischen Christus und der Gemeine eine vollkommene Interessen- und Gütergemeinschaft stattfindet. Demgemäß wird in Christus das alleinige Haupt erkannt, von welchem die Gemeine in jeder Beziehung schlechthin abhängig ist; sie setzt sich

im Verhältnis zu ihm aus Gleichgestellten, aus „Brüdern“ zusammen. Mit dieser Auffassung Christi steht und fällt der Gedanke der Gemeinbildung. In ihr ist das „Gemeinuniversal“ gegeben. Aus der behaupteten Stellung Christi folgt ferner Recht und Pflicht des Verkehrs der Gemeine mit ihm, des „persönlichen Attachements“. Indem also Christus Grund und Zweck der Gemeine ist, stellt sie sich selbst dar als ein Ganzes, das in allen seinen rezeptiven und spontanen Lebensäußerungen auf die Person Christi bezogen ist, um Seligkeit zu erleben. Die Energie der Zwecksetzung tritt darin zutage, daß die Mitglieder an eine „sichtbare“ [wirkliche] Gegenwart des „ungesehenen“ Heilandes glauben und sich gegenseitig unter dem Gesichtspunkte des Seligkeitsbesitzes beurteilen.

Wie der Plan der Gemeinbildung überhaupt nur auf besondere Verhältnisse abgezweckt ist, so ist er im einzelnen Falle auch nur da durchführbar, wo besondere Verhältnisse seine Verwirklichung heischen; nie kann er aufgedrungen werden; Propaganda wäre sinnlos; stets muß ein individuelles Bedürfnis vorliegen. So wenig Übereinstimmung in Lehrfragen nötig ist, so sehr ist das Vorhandensein einer Gemeinsamkeit der religiösen Stimmung vorauszusetzen, welche sich in der sittlich-religiösen Haltung der Gemeine ausprägt. Damit hängt andererseits auch die äußere Wandelbarkeit der Einrichtungen zusammen.

Obwohl diese Gemeinen im einzelnen Falle einem besonderen Motiv ihre Entstehung verdanken und eine besondere Art der religiösen Stimmung bekunden, daher unter einander verschieden und nicht zur Dauer bestimmt sind, so kommt doch in der Gemeinbildung als solcher und in ihrer Alleinbezogenheit auf Christus das Allgemeinchristliche zutage. Insofern ist dieselbe ein Beweis nicht nur für die Wirklichkeit der Gemeine Christi in dieser Welt, sondern auch für die wesentliche Einheit derselben. Dadurch stellt sie sich zugleich als ein Typus der erwarteten kirchlichen Vollendungszeit dar. Das zinzendorfsche „Brüdertum“ hat mit dem, was man Kirchenbildung nennt, nichts zu thun, sondern ist lediglich eine in freien Gesellschaftsgruppen und Vereinen sich organisierende religiöse Bewegung innerhalb der Volkskirchen.

Wenn sich auf Grund dieser Bewegung mehrere vereinsmäßig zusammenschließen, entsteht eine „Gemeine“ als freier Verein, dessen Grund und Zweck Christus ist, der in gemeinsamer Thätigkeit die gemeinsame Erlebung der Seligkeit anstrebt.

Wer so lebt, daß er in Gemeinschaft, wenn auch nur mit zwei oder drei Freunden, die persönliche Befriedigung in Bezug auf die höchsten Angelegenheiten des Lebens sowohl in theoretischer als in praktischer Beziehung nur von Christus her erwartet und erlangt, ist „Bruder". Daß aus dieser Bewegung ein neues selbständiges Kirchentum werden solle, hat Zinzendorf als echter Lutheraner nie gewollt. Dieselbe soll vielmehr namentlich seiner Kirche dienen, bis sie, nachdem die Aufgabe gelöst ist, wieder verschwindet.

Das praktische Ziel ist das einer innerlichen Überwindung der unkirchlichen und gegenkirchlichen Parteibestrebungen. Zur Erreichung desselben ist 1) die kirchliche Organisation der Gemeinden erforderlich. Diese erhofft Zinzendorf von der Zukunft, und will sie einstweilen durch Vereinsbildung der Gläubigen in den bestehenden Gemeinden mit Laienbeamtung unter der Leitung des betreffenden Pfarrers zu ersetzen und anzubahnen suchen; 2) sind neue Gmeinbildungen notwendig zur Aufnahme der in kirchlicher Beziehung Heimatlosen, welche durch sie für die Kirche wiedergewonnen oder gewonnen werden sollen. Sie sollen dem inneren Menschen etwa das bieten, was ein Kurort dem äußeren gewähren soll. Die zu einem besonderen Zwecke künstlich gemachte Lebens- und Gesellschaftsordnung soll als Surrogat der natürlichen dienen, damit diese wieder in Kraft treten kann. Ist das erreicht, dann wird der Kurort wieder verlassen.

Die Gemeinbildung ist ein außerordentliches Mittel, das den Zweck hat, in praktischer und theoretischer Hinsicht normale kirchliche Zustände herzustellen, die nur dann erreicht werden können, wenn unter Anerkennung der alleinigen Autorität Christi im Christentum das Leben der Gemeinde vollständig entfaltet und die „reine Theologie" hergestellt wird (S. 75. 79).

Die Formen seiner Schöpfung beurteilte Zinzendorf als vergängliche; dem ihr zu Grunde liegenden Prinzip sprach er unbedingte Gültigkeit für alle Zeiten zu.

C. Der Begriff der Kirche.

1. Allgemeine Begriffsbestimmung.

Aus den Erörterungen Zinzendorfs über Wesen und Bedeutung der Gemeinen geht hervor, daß seine Gedankenbildung von einem bestimmten Kirchenbegriff geleitet worden ist, welcher sich ihm offenbar in der Auseinandersetzung mit dem spenerschen Ecclesiolismus festgestellt hat. Es giebt, seiner Auffassung nach, nur eine sichtbare Kirche; was man gewöhnlich sichtbare Kirchen nennt, „das sind so viel behauptete Religionen oder Verbindungen zu einerlei Auslegung der Lehre und des Gottesdienstes“ [124]). Die Kirche ist die eine sichtbare, d. h. geschichtlich vorhandene Gemeinde Jesu Christi. Von ihr sind die religiösen „Verbindungen“ zu unterscheiden, die nicht als Kirchen, sondern richtiger als „Religionen“ zu bezeichnen sind.

„Religionen“ sind die in Rücksicht auf Bekenntnis und Kultus besonderten Teilkirchen, welche als solche rechtskräftig durch den Westfälischen Frieden anerkannt sind. Die Bezeichnung „Religion“ ist aus der juristischen Ausdrucksweise herübergenommen. Zunächst lassen wir diese Teilkirchen unberücksichtigt und fragen, wie Zinzendorf die eine sichtbare Kirche näher bestimmt. Die Merkmale, an welchen man dieselbe erkennt, giebt Zinzendorf mit Anlehnung an Luthers Katechismus an: „Wir erkennen keine offenbare Gemeine Christi, als wo das Wort Gottes lauter und rein gelehret wird und sie auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben“ [125]). Die eine sichtbare Kirche ist allenthalben da vorhanden, wo lautere und reine Evangeliumspredigt in Verbindung mit dem ihr entsprechenden religiös-sittlichen Leben vorhanden ist. Diese Kirche, in der Urzeit gegründet, ist dieselbe noch jetzt, und bleibt dieselbe, solange es eine Geschichte giebt; es müßte denn sein, daß Christus selbst diese „apostolische“ Kirche und ihre Einrichtung beschlösse, und eine andere anfinge [126]). Diese Kirche, welche Zinzendorf auch als die vom heiligen Geist hervorgerufene „apostolische Generalverfassung“ bezeichnet, ist und bleibt „der Zweck aller auf Christum versammelten Seelen“. Sie bietet zugleich den Maßstab, an welchem alle einzelnen Kirchenbildungen zu prüfen sind. Was ihren Bestimmungen nicht entspricht, ist „für verdächtig oder doch für unvollkommen zu halten“, kann aber geduldet werden, solange die Christen in der Erlangung des Heils nicht gehindert werden [127]). Das in

dieser Kirche verlangte religiös-sittliche Leben der Mitglieder bringt die Evangeliumspredigt hervor, „danach“ sie als die Kinder Gottes leben. Darum weist Zinzendorf disziplinarische Mittel, wie „Bann und Kirchenzucht“, und das „Mit-Fürschriften-binden“, wie oben bemerkt, ab und erkennt nur eine solche Disziplin an, die „gebend“ wirkt, also nicht durch Strafe einschränkend oder nehmend. Das Evangelium schafft allein das ihm entsprechende Verhalten.

Demnach besteht eine einheitliche sichtbare, d. h. geschichtlich vorhandene Kirche, von der Urzeit her, bis auf die Gegenwart, welche normativ für alle kirchlichen Bildungen ist und an der Predigt des reinen Evangeliums und dem diesem entsprechenden Leben erkannt werden kann. Die Kirche ist diejenige geschichtliche Größe welche das Evangelium darbietet, das durch seine Selbstwirkung sittlich-religiöses Leben schafft.

Thatsächlich erheben sich auf der Grundlage dieser einheitlichen Kirche Teilkirchen, besondere Lehr- und Kultusgemeinschaften. Wie sind diese vom Standpunkte der gegebenen Definition aus zu beurteilen? Zinzendorf gewinnt die Grundlagen einiger für ihn bedeutsamer Begriffe in dem Traktat: „Unmaßgebliche Gedanken von dem Namen und Bedeutung des Wortes Sekte“ [128]), dessen Gedankenzusammenhang kurz wiederzugeben ist.

2. Kirche und Sekte.

Zinzendorf geht von der als allgemeingültig zu betrachtenden Voraussetzung aus, daß „dasjenige die Kirche Jesu Christi nicht sei, was eine jede der mancherlei großen Religionen, nachdem sie dazu Macht und Gewalt hat, davor ausgiebt“. Es liegen demnach Fälschungen vor. Trotz dessen ist es nicht der Beruf der Gläubigen, „die äußerlichen Gerüste dieser Kirchen über den Haufen zu werfen“, vielmehr ist es im Interesse der Sache Gottes geboten, den Menschen die Gründe der Toleranz einzuprägen, den Aufgeklärten richtige Begriffe beizubringen, denen aber, die mit ihren Vorstellungen nicht viel über den Standpunkt der Kinder hinauskommen, „das Warum zu nehmen“. Dasjenige soll man ihnen „bei ihrer Religion abschneiden“, was ihnen zum tiefgreifenden religiösen Ärgernis wird, „was sie an der Seelen Seligkeit hindern kann“, und allein das.

Denn wer im Schilde führt, der ganzen äußeren Christenheit ein neues System darzubieten, der muß entweder das Machtwort des Schöpfers im Rücken haben, oder wird sich vorsehen müssen,

daß er nicht gleich andern Stützenmachern des alten Gerüsts mit den Ruinen des Teils, an dem er arbeitet, zusammenfällt. Die Religionen sind vielmehr in ihrem Bestande zu lassen. Die Anhänger derselben bemühen sich alle, sofern sie also für deren Bestand eintreten, die Bezeichnung Sekte von der ihrigen fern zu halten. „Was ist aber wohl unvermeidlicher und zugleich unschuldiger als dieses Wort?"

Christus hat allerdings keine Veranstaltung getroffen, welche man mit dem Worte Sekte bezeichnen könne. Paulus will nicht einmal zugeben, daß man sich christisch nennen dürfe. Trotzdessen ist „das gewisseste Kennzeichen einer Sekte noch lange kein unfehlbares Kennzeichen des Antichrists". Eine Sekte schließt „die Folge eines Mannes, der etwas Wichtiges in der Welt gethan, oder die Folge seiner Lehrsätze in sich". Daher ist eine Sekte zu bestimmen als „eine Versammlung solcher Menschen, die die Partei eines Mannes oder einer Meinung vorzüglich nehmen". Da nun die christliche Religion unter dem gegebenen Gesichtspunkt betrachtet als von Jesus Christus gestiftet erscheint, so können Vertreter anderer Religionen dieselbe als Sekte auffassen. Leute ohne jede Religion, Atheisten, Naturalisten, Indifferentisten, die in religiöser Beziehung vorurteilsfrei und begabt genug sind, um ein vernünftiges Urteil zu fällen, würden die von Christus herrührende Religion für eine Universalreligion halten und nicht für eine Sekte, wenn sie nur auf den einen Ausspruch Christi reflektierten: Meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. „Gott ist aber das allgemeine Wesen, das allein alle Kreaturen zu seinem Dienst nötigen und alles, was außer dieser Einrichtung stehen will, nach undisputierlichen Rechten der Separation und Sektiererei schuldig erklären kann". Die Vorurteilsfreien werden also erklären, daß die christliche Religion keine Sekte sei, weil sie Gott selbst durch Christus gestiftet hat, nach der Selbstaussage des Stifters. Woher kommt dieser verschiedene Gebrauch des Wortes Sekte, der die einen veranlaßt, dasselbe auch auf die christliche Religion anzuwenden, während die andern das vermeiden? Beide treiben mit dem an sich unschuldigen Worte Mißbrauch. Sie verbinden mit demselben die Begriffe von Trennung, Ausschließung anderer, von „einer notwendigen Animosität und Verfolgungsgeist gegen Widriggesinnte". Thatsächlich tragen allerdings fast alle Religionen diese Kennzeichen an sich, obwohl keine Notwendigkeit dazu vorliegt. In der heiligen Schrift hat das Wort Sekte keine nachteilige Bedeutung; die Väter

tragen kein Bedenken, dasselbe auf die christliche Religion anzuwenden.

Eine sachliche Beurteilung des Wortes Sekte muß feststellen, daß mit demselben thatsächlich der Begriff einer Zerschneidung verbunden ist. Man wird daher gut thun, dasselbe nicht auf Erscheinungen anzuwenden, welche im Prinzip „general“ sind. Man kann z. B. die Philosophie als solche nie eine Sekte nennen, oder einen Menschen, der behauptet, „man könne weislich lehren“, zu einem Sektierer machen. Sobald aber ein einzelner Philosoph erklärt: so muß man weise werden, oder ein Musiker behauptet, dieser Art der Komposition sei der Vorzug zu geben vor allen andern, so bald haben sie „der Generalität abgesagt“ und die Frage veranlaßt, welcher unter allen vorhandenen philosophischen oder musikalischen Sekten einer zugethan sei.

Die christliche Religion ist darum einer Sekte ganz unähnlich, weil sie lauter Namen und Begriffe enthält, von denen folgende Bestimmungen gelten: 1. diese Begriffe, „wenn sie in ihrer rechten Allgemeinheit und Einigkeit noch beisammen sind und von keinen falschen Auslegern annoch verdorben“, kennt nur derjenige, der sie empfängt. 2. Dieselben üben eine so unfehlbare und rasche Wirkung auf das Gemüt aus, daß jeder Unrechtschaffene sogleich sich ihrer erwehrt, jeder Redliche dagegen sie sofort annimmt.

Der universale Charakter der christlichen Religion liegt also, nach Zinzendorfs Auffassung, in dem schlechthin gegebenen einheitlichen Zusammenhang allgemeiner Begriffe, welche sich als solche unmittelbar dem Gemüt kund geben, das sie je nach seiner ethischen Beschaffenheit sofort entweder abstößt oder annimmt.

In dieser Bestimmung ist zugleich der Maßstab gegeben, an welchem gemessen werden kann, ob die einzelnen innerhalb des Christentums auftauchenden kirchlichen Gebilde dieser universalen Grundbestimmtheit des Christentums entsprechen oder nicht. Im letzteren Falle sind dieselben als Sekten zu beurteilen.

Jener auf Offenbarung ruhende einheitliche Zusammenhang allgemeiner Begriffe, die als solche unmittelbar auf die Menschen in entscheidender Weise einwirken, bildet „die ganze innere Einrichtung, welche Jesus Christus auf Erden von seinem Reich gemacht“, d. h. also den Inhalt der Kirche. Christus ist nicht „Lehrer“, sondern Stifter derselben, „auf den sie sich zugleich hinbezieht“. Er ist also Grund und Zweck jenes auf Offenbarung ruhenden praktischen Be-

griffszusammenhangs, welcher schlechthin durch sich selbst wirkt. Was hier vorliegt, ist lediglich eine philosophierende Beschreibung des Evangeliums und der Kirche als Evangeliumsanstalt, deren Mitglieder durch die Wirkung desselben zu religiös-sittlichem Verhalten gelangen (S. 155).

Die Kirche Christi ist keine Sekte, sondern „Kirche“, weil sie das geoffenbarte einheitliche und allgemeine Evangelium, das lediglich durch sich selbst wirkt, zum Inhalt hat. Die Kirche ist nicht Sekte, weil sie schlechthin religiöse Größe ist, als Gnadenanstalt für alle.

Solange sich, fährt Zinzendorf in seiner Erörterung fort, die Kirche in den eben angegebenen Schranken hält, kann sie nie zur Sekte werden. Sie hängt, wie schon oben angeführt wurde, von keinem Lehrer ab, sondern sie ist „von demjenigen selbst, auf den sie sich hinbezieht, gestiftet und eingerichtet worden“. Christus selbst hat ihr jenen universalen Inhalt gegeben und damit zugleich sich selbst zum Gegenstand ihrer Zweckbeziehung gemacht. Er kommt also in der That nicht als ein einzelner Lehrer, sondern als persönlicher Träger der schlechthinnigen Universalität des Evangeliums in Betracht.

Sollen Sekten in dieser Kirche entstehen, so kann das nur auf dem Wege geschehen, daß „sich die Lehrer über die Erklärung der göttlichen Grundgesetze zerteilen, und ein jeglicher seine Anhänger findet“. In diesem Sinne gab es schon in der Urkirche Sektierer, und Paulus mußte klagen, „daß Christus, der doch Erlöser war, Feldherr war, nun vor einen Parteigänger geachtet würde“.

Die Sektenbildung ist also Thatsache. Jetzt läßt sich indessen der schon vorher angedeutete Unterschied zwischen guten und bösen Sekten bestimmen. Eine „gute“ Sekte entsteht, wenn „einige Leute (nach der geringen Beschaffenheit menschlichen Vermögens, Kräfte und Einsichten), über die Art und Weise, göttliche Wahrheiten vorzutragen, oder über die Form, die durch solche Wahrheiten erweckten Personen in eine richtige Verfassung zu bringen, nicht einerlei Gedanken sind und zur Verhütung größerer Weitläufigkeiten wie Loth und Abraham ihre Herden teilen und doch gute Freunde bleiben“, so daß sich also bei fortbestehender innerer (religiöser) Einheit lediglich eine äußere Scheidung vollzieht. Eine solche große und dem Reiche Gottes unschädliche Revolution hat sich schon in der Zeit der Apostel zugetragen, bei Gelegenheit des Apostelkonvents, welcher von dem Christentum für die Heiden dasjenige für die Juden schied. Bei dieser Trennung handelte es sich nicht um eine „Redensart“, sondern um „die Weise zu wandeln“. Diese

blieb „von einander weit unterschieden, ob sie schon eine Christenkirche waren“. Diese Trennung hatte in der That auch auf die praktisch-christliche Bethätigung als solche keinen Einfluß; weder die gemeinsame Armenpflege, noch der lautere christliche Wandel wurden aufgehoben, am wenigsten Christus selbst. Während man diese gemeinsamen Güter beibehielt, wachte man zu gleicher Zeit streng über den einmal gesetzten Grenzen. Zinzendorf weist das an dem Verhalten des Apostels Paulus in Antiochia Petrus gegenüber nach.

Das letzte Motiv solcher Scheidung ist Glaubenseifer; man trennt sich, um gegen die eigene Erkenntnis nicht fehlen zu müssen, und andere doch in ihrer Freiheit lassen zu können.

Gute Sekten entstehen also auf Grund der einmal vorhandenen menschlichen Beschränktheit im Lauf der Geschichte, sobald Lehr- und Verfassungsfragen entschieden werden müssen. Sie entspringen dem religiösen Motiv des individuellen Glaubenseifers und heben, indem sie einen solchen auch bei andern anerkennen, die religiöse Gemeinschaft aller nicht auf.

In der späteren Kirchenzeit werden „krumme Sprünge gemacht“. Die Konzilien haben um geringer Dinge willen unverantwortliche Trennungen veranlaßt. Auf diesem Wege entstanden die „bösen“ Sekten „aus der Verleugnung des Herrn, der die Seelen erkauft hat, und aus einer grundstürzenden Absicht des eigenen Herzens und Eigen-Ehre“. Böse Sekten sind da vorhanden, wo man aus irreligiösen Motiven eine Teilung und Loslösung vorgenommen hat, indem man egoistischen Antrieben folgte.

Weil die Kirche lediglich Evangeliumsanstalt ist, können berechtigte Teilungen in derselben stets nur religiöse Gründe haben. Demnach sind auf kirchlichem Gebiet drei Erscheinungen zu scheiden; die Kirche Jesu Christi, welche in sich einheitlich und universal ist; die geschichtliche Selbstdarstellung dieser Kirche in berechtigten Teilkirchen, welche durch Lehre und Verfassung von einander geschieden, an der religiösen Gemeinschaft aller Gläubigen festhalten; die unberechtigten Sekten, denen jedes positiv religiöse und ethisch-haltbare Motiv fehlt.

Das Entscheidende bei der Teilkirchenbildung ist also stets das Vorhandensein eines individuellen religiösen Beweggrundes[129]. Die eine Kirche Christi stellt sich demnach im Verlauf der Geschichte in der Form verschiedener Einzelkirchen dar. Sie bleibt universal, diese sind immer partikular. Damit ist gegeben, daß in der an sich einheitlichen Kirche Christi ein Unterschied

gesetzt werden muß. Die der sinnlichen Wahrnehmung zunächst sich aufdrängenden Religionen erscheinen als die sichtbare Erscheinung der Kirche; es sind „die sogenannten sichtbaren Kirchen“ [130]). Im Unterschied von ihnen ist eine „eigentliche Gemeine Jesu Christi“ zu behaupten, die im Vergleich mit jenen, weil keinen bestimmten Raum erfüllend, als nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern vielmehr als unsichtbar bezeichnet werden muß. „Die eigentliche Gemeine Jesu Christi ist unsichtbar, und auf dem ganzen Erdboden ausgestreut“ [131]).

An sich betrachtet ist dieselbe nichtsdestoweniger geschichtlich vorhanden, folglich auch wahrnehmbar, aber nicht in der Form eines an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeitperiode gebundenen institutionellen Ganzen. „Die Glieder dieser unsichtbaren Kirche sind unter allen Sekten der Christen und vermutlich auch unter den andern.“ Wenn Zinzendorf diese „eigentliche Gemeine Jesu Christi“ als unsichtbar bezeichnet, so ist damit keine Wesensbestimmung, sondern nur eine Verhältnisbestimmung ausgesprochen, durch welche ihr Gebiet gegen dasjenige der Religionen abgegrenzt werden soll. Sie ist nicht sichtbar in der Weise, wie die Religionen es sind, die stets als in räumlicher und zeitlicher Beziehung besondert erscheinen. Keine dieser Religionen kann sich daher für die Gemeine Jesu Christi ausgeben. Sieht man von diesem besonderen Verhältnis ab, so ist nach wie vor festzustellen, daß die Gemeine Jesu Christi die eine von Christus selbst in sichtbarer Weise gestiftete, noch jetzt allenthalben geschichtlich vorhandene Größe ist und, rein an sich betrachtet, durchaus nicht in das Gebiet des Unsichtbaren gehört. „Der Streit von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ist daher in thesi leicht zu entscheiden, nur in der Applikation wird er seine Abfälle erleiden; denn daß immer eine sichtbare Gemeine auf Erden sei, ist wohl nicht zu disputieren, daß es aber eben die sei, welche die meiste weltliche Macht hat, darauf bleibt man den Beweis notwendig schuldig.“ Der Betrachtung bieten sich demnach zwei geschichtlich wahrnehmbare Größen, die in verschiedener Weise sichtbar sind, dar, die eigentliche Kirche Christi und die Religionen.

Die Frage, wie und wo jene, die „Gemeine Jesu“, wie Zinzendorf sich vorwiegend ausdrückt, wahrnehmbar wird, ist nach Maßgabe der oben erwähnten Erklärung Luthers (S. 155) zu beantworten. Zinzendorf sagt in diesem Zusammenhange: „Eine kurze Definition einer sichtbaren Gemeine ist, daß es eine Versammlung sei, wo das Wort Gottes rein gelehret wird, und

man auch heilig als Kinder Gottes danach lebe." Wo beides, die Evangeliumspredigt und ihre Selbstverwirklichung in der religiös-sittlichen Haltung der Gemeinde beobachtet werden kann, da wird innerhalb des Gebietes der Religionen die Gemeinde Jesu selbst thatsächlich angetroffen; sie wird als wirkliche Größe mit den dem Menschen zu Gebote stehenden Wahrnehmungsmitteln erfaßt. Eben darum kann auch inmitten der christlichen Gemeinde und nur da der wirkliche Christus angeeignet werden. Wo dagegen jene beiden stets zusammengehörenden Momente nicht beobachtet werden können, hat man es in keiner Weise mit der sichtbaren Gemeinde Jesu zu thun, sondern lediglich mit einer „Sekte" im schlechten Sinne.

Die Teilkirche rechter Art ist daher jederzeit so beschaffen, daß in derselben die Gemeine Jesu wirklich wahrgenommen werden kann. Dieses universale Moment darf durch die jedesmaligen Besonderheiten nicht verdrängt werden.

Eine Teilkirche kann daher unter Umständen zur Sekte werden, nämlich dann, wenn ihr jenes Allgemeine über der einseitigen Betonung ihrer individuellen Besonderheit verloren geht.

Zinzendorf stellt (1730)[132]) eine Betrachtung an, welche ihre Spitze offenbar gegen die damals herrschende Auffassung der Teilkirchen richtet. Auf die „Gemeine Jesu" wendet er hier mit Berufung auf Ebr. 12 den Titel „die Gemeine Gottes im Geist" an. Alle Gläubigen gehören derselben zu. Sie besteht „oben" als für uns unsichtbar, „unten" als sichtbar. Die sichtbare Kirche ist entweder streitend oder triumphierend. „Die streitende ist aus der mannigfachen Weisheit Gottes seit der Apostel Zeiten weder in Meinungen noch in Gebräuchen einig gewesen, als an den Orten allein, wo sie eine besondere äußere Kommunion hat; da soll sie einig in der Ordnung, in der Liebe und in den Grundwahrheiten sein."

Wer sich an solchem Orte von dem Stamm trennt, hat den Geist Korah. „Diese sichtbaren Kirchlein sind nicht dauerhaft, sondern wandern nach einiger Zeit. Die unsichtbare Kirche hat viele Glieder, die das Glück nicht haben, in einem so reinen Kirchlein zu wohnen, sondern sie wohnen in einer Sekte." „Eine Sekte" — so lautet hier die Definition in wesentlicher Übereinstimmung mit der früher gegebenen — „ist eine Versammlung vieler Menschen, die sich zu einerlei Lehre bekennen, aber nicht eben in der Kraft stehen, und welche die Einigkeit der Kirche in die Einigkeit der Bekennt-

nisse setzen." Zinzendorf hat diese Form der Definition offenbar gewählt, weil er die orthodoxen Bekenntniskirchen seiner Zeit treffen wollte. Sie fallen insofern unter den früher aufgestellten Begriff der Sekte im üblen Sinne, als sie das religiöse Motiv der Glaubenseinheit mit dem theoretischen der Bekenntnis- oder Lehreinheit vertauscht haben, und daher anders Denkenden die religiöse Anerkennung versagen. Die Teilkirche, sofern sie sich als bloßer coetus scholasticus auffaßt, hat teil an der Sektenhaftigkeit. Dies allein will Zinzendorf sagen, denn er läßt die Möglichkeit offen, daß eine solche Sekte trotz dessen „gut" sein könne. Kinder Gottes wohnen in ihrer Mitte. Direkt verderblich dagegen sind solche Sekten, welche „entweder grundstürzende Irrtümer in Lehre und Leben verteidigen oder Gewissenszwang üben und andere verdammen". Nur wenn das der Fall ist, soll ein Frommer an Austritt aus der betreffenden Sekte denken. Zu gleicher Zeit führt Zinzendorf hier eine dritte Größe, welche für seinen Kirchenbegriff von Bedeutung ist, ein, die „sichtbaren Kirchlein", jene „Gemeinen", deren Bildung er verlangt. Man erkennt vorläufig den Zusammenhang, in welchem dieser Begriff mit denen der Gemeine Jesu und der Teilkirchen steht. Die „eigentliche Kirche" wird in ihnen auf besondere Weise wahrnehmbar; sie haben daher die Teilkirchen, innerhalb deren sie sich befinden, insoweit zu ergänzen, als dieselben „Sekten", d. h. bloße Lehrgemeinschaften geworden sind, welche, der Selbstverwirklichung des Evangeliums im Leben der Gemeinde gleichgültig gegenüberstehend, dem Christusgläubigen lediglich um seiner abweichenden Theorie willen den Wert eines „Gläubigen" absprechen.

3. Die Kirche als „Gemeine Jesu".

Die Erwägungen über Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche Christi haben Zinzendorf auf Begriffe geführt, welche auf Grund der bisher gegebenen allgemeinen Darstellung specieller behandelt werden müssen.

Es handelt sich zunächst um die in der Geschichte vorhandene einheitliche und „eigentliche" Kirche Christi. Um diese in ihrem An-sich zu fassen, hat man zunächst jedenfalls von allen besonderen Kirchenbildungen großer oder kleiner Art vollständig zu abstrahieren. Darum werden Bezeichnungen auf dieselbe angewandt, welche den Charakter der Innerlichkeit und Universalität

zum Ausdruck bringen. Sie ist „das innere Seelenreich Christi“, die „unsichtbare Gemeinde der Heiligen“, sie ist in sich ungeteilt, hat „keine Trennung noch Schiedlichkeiten“. In den Herzen der Menschen wird dieses Seelenreich aufgerichtet; zu einer äußerlichen Universalmonarchie wird es sich nie entfalten, bis Christus wieder kommt[133]). Aus denjenigen besteht dasselbe, welche sich durch das Wort, durch die Stimme Jesu haben innerlich zum Leben erwecken lassen; sie bilden in ihrer Gesamtheit den Leib, den niemand siehet“[134]). Diese „Gemeine Gottes im Geist“ ist „die alte 1700-jährige allgemeine Gemeine Jesu“[135]), die, obwohl als tragender Grund alles Kirchentums geschichtlich vorhanden, doch in ihrer Totalität nicht sinnlich wahrnehmbar ist, noch auch durch künstliche Mittel zu solcher Wahrnehmbarkeit gebracht werden kann. Zinzendorf hat sich in Bezug auf diese Wahrheit, seinem Selbstzeugnis zufolge, im Irrtum befunden. Er hatte 1719 den Plan gefaßt, „alle auch nicht beisammen wohnenden Kinder Gottes zu vereinigen“, gab diesen Gedanken aber (1736) mit vollem Bewußtsein der Undurchführbarkeit desselben auf. An seinen Amtsgenossen tadelt er „die Langsamkeit in gänzlicher Abolierung des waltenden Begriffs von einer kontemplablen und demonstrablen Gemeine Christi, quem ego, uti nostis, somniis adnumero, und welcher darum intolerabel ist, weil er den Bogen bis zum Zerreißen anspannt und die zur Bekehrung und Erhaltung der Seelen in diesen letzten Zeiten treu gemeinten und nicht undienlichen Anstalten ad impossibile reduziert“[136]). Die Gemeine Jesu als solche zur sichtbaren Darstellung bringen zu wollen, ist ein utopischer Gedanke, der in seinen praktischen Konsequenzen die zum Heile der Kirche versuchte Gemeinschaftsbildung schädigen muß, weil er sie auf eine Absurdität hinaus führt. Die „eigentliche Kirche“ kann als geschichtlich vorhandene, aber innerliche und universale Größe nie in ihrer Totalität lokalisiert werden.

Entstanden ist diese Kirche in der Form der Jüngerfamilie des Heilandes, indem sich unter dem Einfluß seiner Persönlichkeit eine Anzahl von Gläubigen zur Lebensgemeinschaft mit ihm zusammenschlossen. Diese originale Bestimmtheit haftet ihr dauernd an, so daß sie als „Gemeine Jesu“ bezeichnet werden kann, als die „συναγωγη derjenigen Leute, die sich auf den Heiland und seine Wunden berufen“[137]). Sie wird gebildet „durch alle Seelen, versammelt in seinem Namen, sie heißen, wie sie wollen, und sie seien, wie sie wollen, sie mögen stark oder schwach in der Erkenntnis

sein, wenn er nur mitten unter ihnen ist" [138]). Sie ist als „συναγωγη επ' αυτον" zu bezeichnen, als „eine Versammlung um ihn herum und um seinetwillen, die Familie des Heilands". Wer zu ihr gehört, erfüllt zwei Bedingungen, indem er sich durch einen „immediaten Herzenshang" an Christus gebunden weiß und sich der Gemeinschaft mit allen Christusgläubigen bewußt ist. Wer das Gebet Joh. 17 liest, wird sich überzeugen, daß diese „Familiensache", nicht Machwerk der Phantasie ist. Zinzendorf will mit keinem Kinde Gottes in einer „wissentlichen Trennung" stehen, mag es der oder jener Kirche angehören. Darum ist diese Gemeine „an keinen Ort, Verfassung, Umstände und Zeit zu binden"; das ihre verstreuten Mitglieder innerlich zur Gemeinschaft zusammenschließende „Principium" ist die Person Christi [139]) (S. 17).

Indem die eigentliche Kirche als einheitliche und universale Zeit und Raum gegenüber freie Größe das Evangelium darbietet, das sich in ihr selbst verwirklicht, erweist sich Christus als ihr eigentlicher Inhalt, und nur diejenigen Menschen haben teil an ihr, welche zur Christusgemeinschaft gelangen, mit der die Brudergemeinschaft gegeben ist. Daher kann die eigentliche Kirche „Gemeine Jesu" genannt werden. Der Ausdruck ist offenbar deshalb gewählt, weil er kurz angiebt, daß es der Kirche eigentümlich ist, in Bezug auf Grund und Zweck allein an Christus gebunden zu sein.

Indem die Gemeine Jesu in der Geschichte wirksam wird, muß sie Organe haben, welche diese Wirksamkeit vermitteln, und zu gleicher Zeit jene eigentliche Kirche selbst davor bewahren, ihren innerlichen und universalen Charakter zu verlieren. Solche Organe liegen in der geschichtlichen Kirchenbildung vor. Daher darf sich die Gemeine Jesu nie völlig unabhängig von einer Teilkirche darstellen, sie muß stets „das Schema und die Larve einer schon existierenden Sekte behalten; denn dadurch wird verhütet, daß sie selbst nicht zur Sekte wird". Es ist Fanaticismus, zu sagen: „Was Sekten, was Menschen! wir wollen eine Gemeine Jesu Christi sein, aber was denn für eine? die unsichtbare? So wisset, daß es keine giebt ohne eine Religionsform tout court." Allerdings hat die Gemeine Jesu noch kein Haus, das ihrer würdig ist. Es muß dahin gestellt bleiben, ob das rechte Haus ein anderer Baumeister wird bereiten können als Gott selbst, und ob darin ein anderer Hausvater sein könnte als der Heiland" [140]).

Die Schemata, an welche sich die Gemeine Jesu zu binden hat,

sind die „Religionen". Ohne eine Religionsform ist sie geschichtlich niemals und nirgends vorhanden.

4. Die Religionen.

Die Religionen sind „Verbindungen zu einerlei Auslegung der Lehren und Ausübung des Gottesdienstes" [141]). Es handelt sich um die rechtskräftig anerkannten Bekenntniskirchen, denen in der Gegenwart vorzugsweise der Charakter des coetus scholasticus aufgeprägt ist. Zinzendorf sagt in diesem Sinne: „Die heutigen Religionen sind academiae theologicae" [142]).

Diesen Lehrkirchen ist ferner ein Abhängigkeitsverhältnis dem Staat gegenüber eigentümlich, durch welches sie von vornherein daran gehindert werden, den Charakter einer wirklichen Kirche auszuprägen. Sie sind unvollkommene Darstellungen der Kirche Jesu Christi. Zinzendorf schreibt in diesem Sinne an Löscher [143]): „Ich meine nicht, daß die fructus fidei eminentes (welche ich zwar auch nicht ganz ausschließen könnte) eigentlich zum Ganzen einer Kirche gehören, sondern ich glaube, es gehören dazu nur etliche Hauptsachen, nämlich die accurate Beobachtung derer Ordnungen des Stifters in ihrem natürlichen und ersten Zusammenhang, z. B. die wirkliche Macht auf- und zuzuschließen, die völlige geistliche Gewalt der Knechte Gottes ohne menschliche Einschränkung, und, daß in der applicatione ad casum denen administratoribus der heiligen Hütten von secularibus die Hände nicht gar gebunden werden können, auch ihre eigenen Oberen ihnen zwar die Aktivität gelegentlich hemmen, gleichwohl aber auch nichts gegen ihre Einsicht in practicis zumuten, weniger sie darüber verstoßen können, wenn sie sich auch in practicis wenigstens sofern an das ρητον halten wollen, daß sie demselben nicht zuwider handeln. Ich kann also nicht anders, als improprie ecclesiam nennen eine Verfassung, da ein Lehrer sich in verschiedenen casibus auf die Schrift nicht berufen darf, sondern davon abgehende, oft nur aus Staats- und politischen Absichten herrührende determinationes et restrictiones entweder respektieren oder pro rebello passieren muß, und sein Amt wenigstens per leges verlieren kann. Das, meine ich, kann man wohl eine Religion nennen, wenn die Lehre ihre Richtigkeit hat, aber bei so bewandter praxi und Kirchenverfassung kann man es keine Kirche nennen, ohne es einer noch härteren epicrisi der Gegner zu exponieren. Die potestas principis circa religionem ist

facti und insofern tolerabel, als sie in einer bloßen Manutenenz desjenigen besteht, was einmal eingerichtet ist; daß aber die principes keine eigentlichen statores und servatores ecclesiarum sind, sieht man aus der Reformation selbst, die sie nicht hindern konnten, ob sie schon wollten. Überhaupt kann ich unmöglich etwas annehmen, wo ich den Mißbrauch, der fast keinen Gebrauch mehr gestattet, inseparabel damit verbunden und doch keinen Grund in der Schrift sehe, daraus dem, der sonst ohnedem alles weg hat, ein so gefährliches und bedenkliches jus asseriert wird. Ich gebe gerne zu, daß der Vortrag dieser Lehre mit großer Behutsamkeit müsse gefaßt werden."

Zinzendorf kritisiert die Staatskirche nicht unter dem Gesichtspunkt einer verlangten aktiven Heiligkeit der Glieder, sondern unter demjenigen des natürlichen und ersten Zusammenhangs der Ordnungen, welche der Stifter gegeben hat. Von da aus ergiebt sich, daß eine Modifizierung, beziehungsweise Trübung der religiösen Urteils- und Handelsweise durch politische Gesichtspunkte dem Wesen der Kirche widerspricht; diese wird in der ihr zustehenden Freiheit beeinträchtigt. Darum will er die so beschaffenen Teilkirchen nicht mit dem religiösen Ausdruck „Kirche", sondern mit dem juristischen „religio" benennen. Er spricht dem Staatsoberhaupt jede direkte Beziehung auf Kirchengründung und -erhaltung ab; eine solche ist in der Schrift nicht begründet und muß auf Mißbrauch hinauslaufen. Prinzipiell betrachtet ist das Staatskirchentum also unhaltbar; indessen will Zinzendorf den einmal vorhandenen Bestand desselben, insoweit es sich um bloße Manutenenz desjenigen handelt, was einmal eingerichtet ist, nicht angreifen. Man hat also mit dem Staatskirchentum als mit einer gegebenen Größe einfach zu rechnen. Doch handelt es sich um eine so eigentümlich kombinierte Erscheinung, daß die Konstituierung und Leitung einer solchen Staatskirche jedenfalls zu den schwierigsten und gefährlichsten Aufgaben gehört. Es ist schon schwer, seine Seele in den Religionen zu retten, aber ihnen „ihren Plan formieren zu helfen und dabei seine Seele retten, das ist gewiß unter den Wundern des neuen Testaments eins von den unbegreiflichsten. Es ist eher möglich, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe .... Ich gestehe jedoch aufrichtig, daß, was bei Menschen unmöglich ist, bei Gott doch möglich ist" [144]). Die richtige Behandlung des Staatskirchentums ist also eines der schwierigsten praktischen Probleme in der Christenheit. Christus hat zunächst die Kirche als „Jüngergemeine" ge-

gründet; aber schon unter der Leitung der Apostel wandelte sich dieser Charakter aus völlig natürlichen Gründen, indem die „Masse" begann das Christentum sich anzueignen. Die von ihnen gegründeten Gemeinen waren „pure Religionsklassen". Das Volkskirchentum, aus welchem das Staatskirchentum erwuchs, ist nicht sowohl direkt durch die Stiftung Christi, als vielmehr infolge der Ausgießung des Geistes am Pfingstfest entstanden. Diese hat „nicht Gemeine, sondern eine Religion gemacht. Gemeinen kommen aus Religionen; des Heilands seine Gemeine aus der jüdischen, und die nachfolgenden kommen aus den zwei großen apostolischen Religionen der Zwölf und Pauli". Mit dem Beginn des Massenkirchentums machten sich sofort die nationalen Unterschiede geltend, welche eine Trennung des Ganzen zu Gunsten individueller Besonderung erheischten. „Ein Jude und ein Heide können wohl zusammen eine Gemeine statuieren [in welcher es lediglich auf den religiösen Glauben an die Person Christi ankommt], aber keine Religion"[145]. Schon frühzeitig ist also eine nationalkirchliche Entwickelung eingetreten, welche schließlich zu verschiedenen Volks- und Staatskirchen führte. Obwohl also diese Erscheinung, an dem Maßstab der historischen Gemeinstiftung Christi gemessen, Prinzipwidriges bietet, ist sie doch in hohem Grade wertvoll und fällt keinesweges unter den Gesichtspunkt eines Abfalls, da Christus selbst ihr einen bestimmten Zweck gesetzt hat. Er gewinnt bei der Verschiedenheit der Religionen jedenfalls mehr, als wenn sie alle in eins geworfen werden. Sie verhindert einen kirchlichen Absolutismus, wie ihn die Papstkirche anstrebt, welche gewaltsam Einheit der religiösen Anschauungsweise herstellen will. Das Christentum muß vielmehr seinen Inhalt in vielerlei Meinungen und Denkarten auseinanderlegen. Alle Religionen verstehen an sich den Grundsatz, man müsse einig sein; die römische Kirche suchte denselben energisch zu verwirklichen, verbaute sich aber durch ihr monarchisches Prinzip selbst den Weg zum Ziel. Dagegen stellte der Protestantismus den Grundsatz auf: wir sind alle Brüder; in seiner weiteren Entwickelung trat jene Vermischung des Geistlichen und Weltlichen ein, die, an sich unselig, das Gute wirkte, „daß die unselige Meinungsunion nicht aufkam". Das ist die positive Folge aller Spaltungen namentlich auch innerhalb der evangelischen Kirche, daß es nicht „zu einer geistlichen Monarchie" kommen konnte. Alle auf Lehrunion gerichteten Bemühungen verliefen resultatlos[146]. Die kirchliche Spaltung ist vielmehr das gottgewollte Mittel, durch welches das

Christentum seine Bedeutung als Weltreligion erweisen und die verschiedenartigsten Völker und Stämme zu seinen Vertretern machen konnte. Die Religionen sind so beurteilt „eher göttlicher als menschlicher Invention", jedenfalls „keine Invention des Teufels". „Daß das Babel, das manche neue Lehrer in den Religionen gesucht haben, nicht in ihnen stecke, ist auch gewiß." Zweifelhaft kann man also nur darüber sein, ob es sich um menschliche Erfindung handelt, oder um eine Fügung der göttlichen Vorsehung. Nimmt man das letztere an, so ist zu fragen, ob es Gott „immediate so geordnet oder nur zugelassen" habe, „daß seine Wahrheit in so verschiedenen Divisionen, die in gewissen Stücken von einander doch sehr differieren, bewahrt werden soll". Jedenfalls ist, mag man auf göttliche Vorbestimmung oder auf Zulassung rekurrieren, das zugleich anzunehmen, daß die verschiedenen Religionen auf gegenseitigen Güteraustausch angewiesen sind. Keine einzige Religion „hat die Sache ganz, sondern sie muß das Beste aus den andern Religionen zu Hilfe nehmen, wenn sie was Ganzes haben will". Auf den Gedanken, die Differenz der Religionen sei auf die göttliche Weisheit zurückzuführen, kommt man deshalb, weil man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behaupten kann, daß es „Nationalreligionen giebt". Wenn gewisse Völker Glück und Bestand haben und nicht „wie ausgewechselte Menschen" werden sollen, müssen sie notwendig eine bestimmte Religion haben. Wenn Männer sich unterstanden, eine solche Religion abzuschaffen und willkürlich eine andere ihnen selbst genehme einzuführen, indem sie „den Nationalplan nicht im Gemüt behielten" sind sie von göttlichen Gerichten ereilt worden. Es ist eine Folge der göttlichen Vorsehung, daß sich die zwei Hauptreligionen auf diejenigen Länder und Völker verteilt haben, für welche sie am geeignetsten sind. „Wenn da eine Umgießung oder ein Umtausch geschehen sollte, so würde man damit zugleich das ganze Systema der Nation über den Haufen schmeißen." Daher steht auch keine Staatsregierung den Religionsneuerungen indifferent gegenüber; eine solche äußert „in den meisten Fällen einen Einfluß in das Civile". Wenn England lutherisch und Dänemark calvinisch würde, „es ginge gewiß nicht lange". Will das Christentum also die verschiedenen Völker gewinnen, so muß es sich in verschiedenen Konfessionen aus einander legen.

Nicht nur die Ausbreitung, sondern auch die Selbsterhaltung der christlichen Religion fordert eine solche Zerteilung. Keine dieser Religionen ist die Kirche Christi. Wenn dieser in seiner Jünger-

familie einen Judas hatte, so sind jetzt in den christlichen Religionen „immer elf nichtsnutzige Leute gegen einen guten Menschen“. Dieses Verhältnis wird sich nicht ändern. Wären die Religionen nicht getrennt, so würden die Bösen, weil alle vereinigt, die Vereine der wahrhaft Gläubigen vertilgen. Diese „Epiphanieen der unsichtbaren Kirche“ teilen das Schicksal der Kleinstaaten, welche ihre Sicherheit und Freiheit lediglich dem Umstand zu danken haben, daß keiner der mächtigen Nachbarn sie dem andern gönnt. Überdies ist ganz abgesehen von jenen Epiphanieen die christliche Wahrheit durch die Kirchenspaltung dadurch in besonderem Grade gesichert, daß, wenn eine der Religionen dieselbe verleugnet, eine andere sie um so gewisser anerkennt. „Das Verschrieensein an dem einen Ort ist oft die Rekommandation an einem andern, ohne die allergeringste weitere Untersuchung.“

Nicht nur die Gesamtheiten der verschiedenen Völker werden durch die Vielheit der Religionen befriedigt, sondern auch die einzelnen Individuen. Christus accomodiert sich „den mancherlei humors und Ideeen“ der Menschen. Luft, Klima, Speise und Trank gewinnen Einfluß auch auf die geistige Art des Einzelnen.

„Wie man's auch nimmt, so hat's einen Einfluß in die Art zu denken.“ Darum giebt es nahe und weite Wege zu Christus, die nach dem individuellen Bedürfen gewählt werden müssen. Mancher wäre als Lutheraner voraussichtlich nicht zum Heil gelangt; er ergreift dasselbe, weil er in der reformierten Religion geboren wurde. Ein anderer hätte sich dagegen in der reformierten Religion um seinen Glauben und um seine Seligkeit „gewiß zu Tode raisonniert“, während er durch „eine gewisse Glaubhaftigkeit und Leichtgläubigkeit der lutherischen Religion“ den Weg zum Heil findet.

Der tiefere Grund dieser gerade in der Zertrennung sich offenbarenden Wirkungskraft des Christentums liegt darin, daß jede Religion ein besonderes religiöses Gut vertritt. „Ein gewisser Schatz“ ist in einer jeden deponiert; man muß ihn manchmal sehr tief suchen, doch wenn man nur die rechte Wünschelrute braucht, findet man ihn gewiß. Er ist unbedingt als solcher anzuerkennen[147]). „In jeder Religion liegt ein Gedanke Gottes, der durch keine andere Religion erhalten werden kann“[148]).

Die Teilkirchen sind also nicht nur geschichtlich notwendig, um dem Christentum zur Auswickelung seines ganzen inneren Reichtums zu verhelfen und alle verschiedenartigen Völker und Individuen für dasselbe zu gewinnen, sondern sie repräsentieren, eine jede für

sich, einen besonderen religiösen Wert. An eine Auflösung derselben kann daher christlicherseits nicht gedacht werden. Trotz dessen muß man nicht denken, „daß die Schemata der Religionen nichts als lauter Realität sind. Es ist wohl eine Absurdität immer kleiner als die andere, deswegen aber muß man sich nicht träumen lassen, daß alles solide ist, absolument raisonnable“.

Das Haus ist aber so lange zu stützen, bis es einfallen kann, ohne eine Seele zu erschlagen[149]). Einfallen wird es allerdings einmal; denn im Verhältnis zur Gemeine Jesu ist jede Religion eine vergängliche Größe. Die Alten pflegten tote Körper in der Weise zu behandeln, daß sie dem Ansehen nach „eben die Menschen blieben“. Es war mehr als Schatten da, es war Körper, aber die Möglichkeit der Bewegung fehlte; nicht einmal diejenige der Automaten konnte erreicht werden, welche „mittelst gehörigen ressorts menschliche Bewegungen affektieren können“; aber doch blieb Menschenähnlichkeit. Auch eine Kirche kann man „durch geschickte Methodismos so maintenieren, daß man sie für das ansehen sollte, was sie vorher gewesen, und doch nicht mehr ist“. Es liegt in der Natur einer „Religion“, daß sie vergehen muß. Sobald dieselbe „hier und da zum Körper, zur äußerlichen Verfassung an einem bestimmten Ort wird, daß man sie sehen und mit Fingern darauf weisen kann, so ist sie auch der vicissitudini und Veränderung unterworfen, der alle materiellen Dinge unterworfen bleiben“. Sie hat der Ehre und Freude Christi gedient, wenn auch nur vorübergehend. „Es ist allemal der Mühe wert, daß man sich's um eine solche Verfassung sauer werden läßt.“ Eine Kirche kann aber auch von „einer Lipothymie, einer langwierigen Schlafsucht“ befallen werden. Das Leben bleibt in ihr. Christus „konserviert einen verschlossenen Geist in den principiis einer solchen Kirche, in einer Familie oder gewissen einzelnen Personen“. Dieser Geist kann seine Kraft wieder geltend machen und dadurch auch dem Körper wieder zum Leben verhelfen. Behandelt man letzteren dagegen in der Weise der Mumien oder Automaten, „alsdann ist der Ruin und Untergang des Körpers durch die völlige Zurückhaltung seines Geistes beschlossen“. Es gilt vielmehr, Totenklage zu führen; das ist der erste Anfang zur Wiederbelebung[150]).

Die Gesamtheit der Religionen bildet diejenige geschichtliche Erscheinungsform der Kirche Christi, durch welche sie den Reichtum ihres Inneren entfalten und den verschiedenartigsten Völkern und Individuen mitteilen kann. Der Mangel der Religionen liegt nicht

sowohl darin, daß in ihnen Gute und Böse beisammen sind — dieses Mischungsverhältnis ist ein geschichtlich notwendiges, wie andererseits auch die Vergänglichkeit der Religionen selbstverständlich ist —, sondern in der an sich prinzipwidrigen Verquickung nationaler und politischer Momente mit dem religiösen in der Weise, daß die Alleinherrschaft Christi und der von ihm gegebenen Grundsätze durch die Mitherrschaft des absolutistischen Staatsoberhaupts eingeschränkt wird. Diese Thatsache ist einfach anzunehmen, schädigt aber den intensiven Charakter der Kirche. Daher ist eine Ergänzung notwendig. Während die Religionen die Extension der Kirche Christi vertreten, ist es Sache der „Gemeinen", in den Religionen die Intensität derselben zu erhalten.

5. Die Gemeinen.

Zinzendorf konstatiert, daß die Kirche Christi sich geschichtlich nicht nur in der Religionsform darstellt. Er geht mit dieser Behauptung auf die Aussagen Christi selbst zurück, indem er sich (1734[151]) über „die Natur des Reiches Christi und seine zwei Abteilungen" äußert. Dasselbe hat die Form „des Netzes, darin man allerhand Gattung fähet", und die „der Gemeinen, da man die Bösen von sich hinausthut". „Beide stehen klar in der Bibel geschrieben. Eins wird von öffentlichen Lehrern in der Welt dissipieret, oder von Laien, so gehört's unter das Apostolat. Das andere wird von denen Müttern und erfahrenen Christen aufgerichtet, so gehört's unter das Episkopat. Jesus hat beide Arten der Gemeinen wirklich gehabt, die eine Art unter allem Volk, die andere unter den Jüngern. Johannes ist aber eigentlich der Urheber von der ersten, und der Herr Jesus von der andern Art. Sie müssen beide sein. Die erste Art muß kirchlich (religionsförmig) bleiben, die andere mag sich separieren, wenn sie will p. Jesum licet." In den Religionen handelt es sich um die Evangeliumsverkündigung an alle Welt, in den Gemeinen um die Seelenführung, wie sie Christus an seinen Jüngern übte, so daß ein gewisses Für-sich-sein eintreten muß, in der Weise, wie der Jüngerkreis innerhalb der jüdischen Religion ein Besonderes war. Beide Formen sind gleichberechtigt und müssen zusammen da sein, wie Christus nicht nur auf den Jüngerkreis, sondern zugleich auch auf die von Johannes dem Täufer angeregten Volkskreise wirkte. Wesentlich dieselbe Unterscheidung macht Zinzendorf John Wesley gegenüber geltend; indem

er der Religion als Lehrgemeinschaft die Kirche entgegen setzt, als eine Versammlung solcher, welche die Sündenvergebung erlangt haben, alle Güter der Urkirche besitzen und „ihr Haupt in allen großen und kleinen Umständen bei sich haben bis an der Welt Ende“[152]). Die Religionen sind teilweise durch Zwang entstandene Massenkirchen, deren Mitglieder sehr verschieden geartet sind; den Gemeinen ist es eigentümlich, daß sich die Gläubigen „zu einem Zweck verbinden“[153]).

Wo eine solche Verbindung stattfindet, wird „die unsichtbare Kirche der Welt sichtbar durch verbundene Glieder“[154]). Es giebt also „sichtbare Gemeinen, dadurch immer alle zwei oder drei in seinem Namen versammelten Personen gemeint werden können“. Diese befinden sich innerhalb der Religionen[155]). Andere sichtbare Gemeinen als die eben beschriebenen glaubt Zinzendorf nicht konstatieren zu dürfen[156]).

Diese Gemeinen sind ebenso viel Teile der eigentlichen in der Geschichte vorhandenen Kirche Christi. Im Urteil Christi selbst bilden sie eine geschlossene Einheit, „weil sein conus, sein Kegel auf ihnen steht“. Er sieht seinen „ganzen wirklichen Leib“, während ihn die Glieder selbst nicht in seiner Totalität erblicken können[157]). A parte Dei aus gesehen ist die Gemeinde Christi eine geschichtliche Einheit. Die Menschen dagegen nehmen nur disjecta membra wahr. Der in seiner Ganzheit „unsichtbare Leib“ erscheint bald in einer gewissen Gestalt und Form, bald wieder nicht. Im einzelnen Falle der Erscheinung entsteht „ein besonderes Meteoron vors Auge, ein Phänomenon, ein Stern, den die Welt sieht und doch wieder nicht sieht“. Das Erscheinende, der Stern selbst, ist indessen immer als solcher da, wenn auch die Erscheinung desselben wechselt[158]).

Gemeinen sind vorübergehende Versichtbarungen der in der Geschichte vorhandenen Gemeinde Christi, durch deren Vermittelung sie in stiftungsgemäßer Gestalt, wenn auch nur momentan und in der Form lokaler Zerstreuung zutage tritt. Die „wahre Kirche“ ist darum „eine Diaspora des ganzen Erdbodens, die nie zusammen kommt“. Das Corpus als solches ist so wenig sinnlich wahrnehmbar wie das Haupt. Die Gottheit besitzt allein „den conum, damit sie dieses katoptrische Bild ganz präsentiert“. In diesem Sinne betrachtet sind die Gemeinen „detachierte Glieder“ des Leibes Christi[159]). Ihr Dasein bedeutet den Thatbeweis, daß in allen Teilkirchen Gemeine Christi da ist.

6. Die Forderung einer neuen Kirchengeschichtsschreibung.

Zinzendorf verlangt, von dem ihm eigenen Kirchenbegriff geleitet, eine andere Art der Kirchengeschichtsschreibung als die bisher geübte, welche auf den Magdeburger Centurien ruhend nur die Religionen und Sekten, aber nicht die Gemeinen berücksichtigt habe, so daß also nur eine unvollkommene Kenntnis der Geschichte der Kirche erreicht werden kann. Die Historie soll uns von der Kirche und ihrer Natur den rechten Konzept machen, daß wir die Mängel aller sichtbaren Gemeinen und die Herrlichkeit der unsichtbaren [wahren] erkennen lernen [160]). Darum muß nach jenen sichtbaren Gemeinen überhaupt gefragt werden, deren Natur es ist, nicht für die Dauer zu sein. Man wird daraus den praktischen Vorteil ziehen, daß der Irrtum jener Ansicht, daß man alle rechtschaffenen Seelen in dergleichen äußere Verbindungen hineinziehen müsse, vollständig klar wird. „Die Stadt Gottes, welche keine Thore hat, will mit keinen Schlagbäumen versehen werden." Die Glieder des Leibes Jesu Christi sind überall unter Religionen und Sekten verbreitet.

Die kirchengeschichtliche Aufgabe ist also die einer Aufsuchung und Darstellung der wirklich Frommen, namentlich solcher, welche die christliche Frömmigkeit in der Form der Gemeinsamkeit ausgeübt haben. Bezüglich der Anfangszeit der Kirche werden infolge mangelnder Nachrichten „mehr einzelne Lehrer und Zeugen der Wahrheit" zu nennen sein; weiterhin aber „zusammenhängende Gemeinlein". Aber auch „die großen Thaten Gottes" und „die allgemeinen Wirkungen" sind zu aller Zeit zu beachten, ohne deren Verständnis jene Bildungen nicht erklärlich wären. Es soll ein Einblick in die christlich frommen Kreise gewonnen werden, wie sich dieselben auf Grund der kirchengeschichtlichen Epochen gebildet haben. Auszugehen ist von der Jüngergemeine Christi; dann folgen die zerstreuten apostolischen Gemeinen; ferner „die Haufen Einsamer. Die Conventikula in Spanien und Indien bei dem Verfall; der verborgene Same der Gläubigen in den Klöstern ums 5. Jahrhundert; und manchmal gewisse auf den Hauptzweck gerichtete einzelne oder verbundene Personen." Zinzendorf nennt Claudius von Turin, Waldus und die Waldenser, Tauler, Wiclif, die böhmischen Brüder. In neuerer Zeit sind einzelne Männer und Vereine zu berücksichtigen, welche unter den allgemeinen Titeln Rosenkreuzer, Quäker, Pietisten („mit denen auch viel böses und liederliches Volk seine Dinge ver-

kauft hat") mit inbegriffen sind. Auch der „sonst so gefährliche" Separatismus und Mysticismus wäre zu beachten. Zinzendorf beklagt mit Berufung auf das Urteil Sachverständiger den Mangel an Quellen. Er giebt am Schlusse der Abhandlung diejenigen an, auf welche ihn Buddeus verwiesen hat. Diese genügen ihm nicht; er fordert daher die Gelehrten auf, ihm fontes zu nennen und Ratschläge zu erteilen[161]).

Zinzendorf war jedenfalls 1730 mit derartigen Studien beschäftigt, denn er berichtet nach Esthland, daß er eben darüber her sei, die series der Kirchlein Christi aus unzähligen Historien herauszusuchen, welche leider alle nicht den Zweck gehabt hätten, „die inwendigen Führungen der Brüder zu beschreiben"[162]). Diese Studien befestigen ihn in der Überzeugung, daß das Kriterium, mit Hilfe dessen die Kirchengeschichte allein richtig verstanden werden kann, allein in der Person Christi selbst gegeben sei. Die spätere Kirchengeschichte bietet, an der Person des Stifters selbst gemessen, das Bild des Unvollkommenen. Auch die Urkirche ist nichts weniger als ideal. Von den apostolischen Gemeinen gilt: „Alle Beweise ihrer Vollkommenheit sind hinkend." Sie haben viel Gutes gehabt, aber auch tiefgreifende Fehler. Auch in späterer Zeit wechselt Gutes und Böses beständig. Daher wird es dem Kirchenhistoriker schwer, den Zusammenhang der Entwickelung zu geben und zu beweisen, daß es jederzeit eine sichtbare Gemeine Christi gegeben habe. Für Christus ist die Kirche stets ein Ganzes, wenn die Menschen sie „auch nur halb sehen". Wenn wir „die catenam rerum visibilem suchen wollen, da fehlt's"[163]).

Dem *Glauben* steht daher die geschichtliche Einheit der wirklichen Kirche Christi in dieser Welt fest; die Forschung soll sich wenigstens bemühen, die *Kontinuität derselben in der Geschichte nachzuweisen*. Die Kirchengeschichte hat die Aufgabe, nicht nur die Religionen darzustellen, sondern und vor allem die Entwickelung der *wirklichen Kirche in den Religionen*, die überall da erkennbar ist, wo das lautere Evangelium und seine Wirkungen angetroffen werden.

Dieser Gedanke tritt in den späteren Ausführungen Zinzendorfs noch klarer heraus, insofern, als er da nicht vorwiegend auf jene Kirchlein reflektiert, sondern mehr auf die in der Kirchengeschichte irgendwie epochemachenden großen Persönlichkeiten. Im Jahre 1748 erzählt er von seinen Verhandlungen mit Buddeus und Weißmann über die in Rede stehende Angelegenheit. Sie sollen

ihm sagen, ob denn gar keine Kirchengeschichte in der Welt sei, die von etwas anderem handle als von Ketzerei und ähnlichen Dingen; das sei ja nicht Kirchen-, sondern Ketzerhistorie. Buddeus muß ihm versichern, es sei niemals eine andere Idee geführt worden als die, Ketzereien und andere Fatalitäten, die der Kirche begegnet sind, aufzuzeichnen. Mit Steinmetz fand er sich 1736 in dieser Idee einer eigentlichen Kirchengeschichte zusammen. Er hat Quellenmaterial gesammelt, „Special-Passagen", z. B. über den Dominikaner Elger von Hohenstein. Schlägt man die Kirchenhistorie nach, so herrscht über diesen Mann „altum silentium und man mag sich mit den actis des ungereimten Confessionarii der heiligen Elisabeth Conrad Marpurgs die Zeit vertreiben". Könnte man eine Kette solcher Specialgeschichten herstellen, so wäre der Beweis geliefert, daß zu aller Zeit eine heilige Christenheit gewesen sei. In diesem Falle müßte auch zu aller Zeit die grundlegende Bedeutung des Todes Christi erkannt worden sein. Dem ist in der That so. Den Beweis liefern Elger und Bernhard von Clairvaux im 12., Tauler im 14., die böhmischen Brüder im 15., Luther im 16., Rist Herberger und Angelus Silesius im 17. Jahrhundert, und die „Brüder" in der Gegenwart[164]). Die rechte Kirchengeschichte ist keineswegs eine Geschichte der Konventikel, aber freilich auch nicht bloß eine Geschichte der Orthodoxie und ihrer Opfer, sie soll eine Geschichte der christlichen Religion sein, welche in erster Linie bemüht ist, die eigentlich religiöse Entwickelung im Laufe der Zeit aufzuzeigen. Von solcher Behandlung der Kirchengeschichte ausgehend, würde man nicht mehr die eigentliche Kirche als unsichtbare und überweltliche auffassen, sondern man würde erkennen, daß sie als geschichtliche Größe in der Welt sich entfaltet und den Kern der Kirchengeschichte bildet, der bedeutungsvoller ist als die orthodoxen oder heterodoxen Einzelbildungen, in denen man bisher den eigentlichen Stoff der Kirchengeschichtsschreibung erkannt hatte. Diese an die theologische Wissenschaft gestellte Forderung hat Zinzendorf nicht zurückgenommen[165]).

7. Schluß.

Die alles beherrschende Grundanschauung Zinzendorfs tritt in der stets wiederholten Behauptung heraus, daß die eigentliche Kirche Jesu Christi nicht überweltlich und übergeschichtlich, sondern vielmehr als geschichtliche Größe in der Welt vorhanden ist. Sie ist

ihrem Wesen nach Gnadenanstalt Gottes. Zinzendorf bietet eine Definition derselben in drei Formen. Die Kirche Christi ist die geschichtliche Veranstaltung, in welcher ein auf Offenbarung ruhender einheitlicher und allgemeiner Gedankenzusammenhang dargeboten wird, welcher schlechthin durch sich selbst anziehend oder abstoßend wirkt, in Bezug auf die Entscheidung für oder wider Christus, welcher Geber und Gegenstand desselben ist. — Die Kirche Christi ist die geschichtliche Veranstaltung, in welcher das Evangelium dargeboten wird, das sich in der sittlich-religiösen Haltung seiner Bekenner selbst verwirklicht. — Die Kirche Christi ist die geschichtliche Veranstaltung, welche die Person Jesu Christi darbietet, aus welcher sämtliche religiösen und sittlichen Güter, welche Gott giebt, angeeignet werden. Sie ist daher als „Gemeine Jesu" oder als „Gemeine Gottes im Geist" zu bezeichnen, da Gott in Christo für sie in gleicher Weise Grund und Zweck ist (S. 155. 158. 165).

Die geschichtliche Erscheinung dieser Kirche ist unter den Gesichtspunkten der Extensität und der Intensität zu betrachten.

Unter extensivem Gesichtspunkt ist festzustellen: Die Kirche Christi stellt sich zum Zweck der Auseinanderlegung und individuellen Anpassung ihres Inhalts in Teilkirchen dar, welche, unter der Einwirkung natürlicher und geschichtlicher Verhältnisse aus religiösen Motiven entstehend, die innere Gemeinschaft aller Gläubigen unter einander anerkennen. Solche Teilkirchen sind als Sekten zu beurteilen, wenn sie, auf unethischen und irreligiösen Motiven ruhend, die religiöse Gemeinschaft aller Gläubigen unter einander leugnen. Jede dieser Teilkirchen bringt nur einen Teil des Gesamtinhalts der Kirche Christi zum Ausdruck und ist als solche vergänglich.

Unter dem Gesichtspunkt der Intensität ist festzustellen: Die Kirche Christi stellt sich in Gemäßheit ihrer geschichtlichen Anfangsgestalt in einer unberechenbaren Anzahl von Gemeinen dar, d. h. in religiösen Verbindungen der Gläubigen unter einander zum Zweck der gemeinsamen Aneignung des in den Religionen dargebotenen Christus, der, weil alle Heilsgüter für Leben und Erkennen gewährend, als das alleinige Haupt anerkannt wird. Sie gleichen in der Form räumlicher und zeitlicher Zerstreuung einem katoptrischen Bilde. Mit Hilfe eines daraufgesetzten conus würde sich die Totalität der innerhalb sämtlicher Teilkirchen geschichtlich vorhandenen Kirche Christi erkennen lassen. Solche Erkenntnis kommt thatsächlich nur Gott zu, während die menschliche Beobachtung stets nur Teile wahrnimmt.

Der Schwerpunkt der Religionen liegt in der lautern Evangeliumsverkündigung in individueller Form an alle Welt. Ihre Aufgabe ist das Apostolat.

Der Schwerpunkt der Gemeinen liegt in der Selbstverwirklichung des reinen Evangeliums in der Form der Gemeinschaft, durch welche das allgemein Christliche zum Ausdruck kommt, und damit die geschichtlich vorhandene Einheit der Kirche Christi. Da das Evangelium in den Religionen dargeboten wird, können die Gemeinen nur innerhalb dieser bestehen. Während die Kirche in der Religionsform in Abhängigkeit von menschlichen und politischen Autoritäten sich befindet, kommt in den Gemeinen ihre alleinige Abhängigkeit von Christus zur Geltung, der als das Haupt der Kirche schlechthin anerkannt wird.

II. Zinzendorf im inneren Verhältnis zum hallischen Pietismus.

A. Persönliches.

1. Die allmähliche Loslösung vom Pietismus.

Die Hausecclesiola, in welcher der junge Graf von Zinzendorf seine Erziehung empfing, stand in naher Verbindung mit den Führern der theologischen Fakultät und des Waisenhauses in Halle, welche besonders durch die Großmutter des Grafen, die verwitwete Landvögtin von Gersdorf, vermittelt wurde. Daraus erklärt sich der Umstand, daß man im Blick auf die weitere Ausbildung des Grafen nur an das Pädagogium in Halle glaubte denken zu dürfen. Zinzendorf wurde in der That in mehr als einem Sinne ein treuer Schüler Halles, welcher trotz aller Freiheit und Schärfe der Kritik in späteren Lebensjahren das Gefühl pietätvoller Anhänglichkeit nie verlor. Wenn er in Bezug auf seine Knaben- und Jünglingsjahre sagt, daß er ein „rigider Pietist" gewesen sei, bezeichnet er sich damit als einen Anhänger der specifisch hallischen Christentumsauffassung [1]). Bei ihm hatte dieser „Pietismus" jedenfalls die Folge, daß sein inneres Verhältnis zur Welt bei aller Entschiedenheit der christlichen Stimmung ein keineswegs unbe-

fangenes war. Er fühlte sich ihren Erscheinungen gegenüber nicht frei. Das bekundete sich in der Art seiner Dichtung. Er hat als Dichter in den Jahren 1713—1720 „heftig und hart“ geschrieben. Seine Christusgemeinschaft bestand ungeschwächt, aber er traute sich selbst nicht, und zwar deshalb, weil ihm von der Welt her Versuchungen kamen. Daher schrieb er die für die Öffentlichkeit bestimmten Gedichte in solchen Ausdrücken, von denen er die Wirkung erhoffen konnte, daß „die Welt ihm gram“ und „die Gelegenheiten, in derselben fort zu kommen, von selbst abgeschnitten würden“. Dann hätte er, meint er, der Versuchung weniger [2]). Dies war die innere Stimmung, welche ihn während seiner Studienzeit in Wittenberg und auf seinen Reisen beherrschte. Indessen begann schon in diesen Jahren ein Prozeß inneren Freiwerdens. Abgesehen von dem kräftigeren Hervortreten der eigenen religiösen Anschauungsweise wirkte die Beschäftigung mit der pietistischen und antipietistischen Litteratur in dieser Richtung, zumal dieselbe mit dem Studium Luthers verbunden wurde. Dazu kommen die Eindrücke, welche jener Vermittelungsversuch hinterließ, durch den der junge Jurist die theologischen Fakultäten zu Halle und Wittenberg mit einander zu versöhnen suchte [3]). Dieses Unternehmen, an und für sich schon ein Zeichen einer gewissen inneren Freiheit im Verhältnis zu den streitenden Parteien, spielte ihm überdies Material in die Hände, das geeignet war, die Autorität des hallischen Pietismus zu erschüttern. Eine Schrift Dr. Langes kam ihm unter die Augen, in welcher der fromme Mann mit viel über 100 Argumenten bewies, „daß der Herr Dr. Löscher bereits die Sünde im heiligen Geist begangen habe“. „Da stutzte ich“, erzählt Zinzendorf. Er hatte gehört, daß die Freunde Löschers ihn für einen Pietisten hielten; solange er Professor in Wittenberg gewesen war, hatte man sich „an seiner Gewissenhaftigkeit und seinem Ernst im Christentum“ gestoßen. Zinzendorf hatte ihn daher in seinem Herzen für den „redlichsten und unintereßiertesten Gegner der Hallenser“ gehalten. Jetzt dachte er „das erste Mal: Iliacos intra muros peccatur.“ Diese Auffassung der Sachlage hat Zinzendorf nicht wieder aufgegeben. Die Wirkung zeigt sich darin, daß er hinsichtlich der Lehrfassung die orthodoxe Richtung bevorzugte; seine religiöse Stimmung blieb indessen pietistisch beeinflußt. Als er seine Bildungsreise (1719) antrat, verband er die „hallische Praxis“ mit der „Wittenberger Theorie“ [4]).

Nachdem Zinzendorf (1721) in Dresden die ihm eigentümliche

freie christliche Wirksamkeit begonnen hatte, galt er im Urteil Löschers, der ihn von Wittenberg her kannte, nicht als Pietist, sondern als „eifriger Mensch und Liebhaber des Wortes Gottes". Sein Interesse neigte sich in der Folgezeit mehr dem wittenbergischen Standpunkte zu, obwohl er mit Halle in naher Verbindung blieb und seine Auffassung der Welt nicht änderte; die von ihm befolgte Praxis war hallisch[5]. Mit innerem Widerstreben trat er in den Staatsdienst ein. Es ist ihm nicht möglich, sich mit dieser Art der Thätigkeit am sächsischen Hofe auszusöhnen. Das Beispiel Mardachais schwebt ihm vor Augen; er ist zur Kritik geneigt[6].

In hohem Grade dagegen fesselt ihn der Gedanke, der Nachfolger des 1719 verstorbenen Baron von Canstein in Halle zu werden. A. H. Francke, behauptet er, habe diesen Wunsch in ihm angeregt. Wie tief derselbe sich bei ihm festgesetzt hatte, zeigt der Umstand, daß er später (1730) die Nichterfüllung desselben als den „Anfang seiner völligen Entfremdung von Halle" bezeichnete. Er hatte Franckes Äußerungen offenbar anders verstanden, als sie gemeint waren, und klagte nun über Unzuverlässigkeit[7]. In Halle glaubte er also eine Art von Heimatsrecht zu haben; mit den dortigen Anstalten wollte er seinen Lebensberuf verknüpfen. Zinzendorf mußte diesen Plan aufgeben und suchte nun als christlicher Gutsherr im Kreise seiner Freunde und Unterthanen sich zu bethätigen. Auch hier leitete ihn indessen das Vorbild Halles, wenn er die Gründung von „Anstalten" ins Auge faßte; ein Waisenhaus, eine Landschule will er entstehen lassen. Den pietistischen Lehrkämpfen dagegen steht er fern. Seine ausgedehnten Bekanntschaften mit tüchtigen Vertretern verschiedener Bekenntnisse hatten seinen Blick über das Gebiet der orthodox-pietistischen Streitfragen hinaus geleitet und ihn gelehrt, religiöse Gesinntheiten sehr verschiedener Art zu achten. Das Entscheidende ist seiner Auffassung nach stets die einfache Anerkennung und Verkündigung des Todesleidens Christi. Wenn er jene pietistischen Einrichtungen verwendet, will er das offenbar nicht im Dienste der pietistischen Partei und zu ihren Gunsten thun, sondern als lutherischer Gutsherr, der für seine Unterthanen zu sorgen hat. Er ist im Besitz eines Gutes, das „die jura collaturae hatte". Die adiaphoristischen Gedanken sind ihm vergangen; er weiß, daß es nur auf die einfache Christusverkündigung ankommt; er steht in der Überzeugung, daß die lutherische Religion, welcher er angehört, in einer „wagerechten Situation" sich befände. Sie ruht in theoretischer Beziehung nur auf dem

Schriftgrund, der allein entscheidend ist; in praktischer Beziehung sind alle Kirchenordnungen, wenn sie auch schlecht beobachtet werden, doch prinzipiell für „Zucht, Ordnung und Unterscheid". Es bedarf daher offenbar keiner tiefergreifenden Reform im pietistischen Sinne. Es genügt, wenn ein „gottseliger Patron" einen „treuen Pfarrer" an der Hand hat. Dann können sie „in kurzem eine apostolische Gemeine vor sich sehen". So dachte Zinzendorf, als er jenes Gut kaufte (1721). Als lutherischer Patron will er Hand in Hand mit dem Pfarrer auf demselben arbeiten [8]). Hier sammelten sich nun die Freunde, in deren Kreis allerdings Zinzendorf der tonangebende war. Der einflußreichste Vertreter des Pietismus in der Lausitz, M. Joh. Christoph Schwedler, Pastor in Niederwiese († 1730), verkehrte mit diesem Kreise. Man verspürte bei unbeschränkter Hochachtung für den Mann doch eine Differenz der Anschauungsweise. Etwas Gemachtes, Erkünsteltes schien ihm anzuhaften, während jener Kreis aus „Philosophen oder Hofleuten" bestand, „die mehr aus Gnadenwahl als aus einiger ihrer Schuld waren, was sie waren" [9]). Man hatte sich auf dem Gute dieses lutherischen Patrons zusammengefunden, ohne daß etwas vorher geplant worden wäre; man arbeitete nicht im Dienste einer kirchlichen Richtung. Es bildete sich eine Auffassung des Christentums aus, welche jedenfalls einzelne Momente in sich schloß, die der in Halle vertretenen nicht eigentümlich waren. „Die Schrecken Jehovas, womit man die Sünder aufzuwecken pflegt, hatten in dieser Gesellschaft wenig Anfassung; man liebte zu sehr, um sich zu fürchten. Zeitliche und ewige Seligkeit waren durch die Betrachtung, daß Gott seines eingeborenen Sohnes nicht verschonet hätte, sondern ihn für alle dahingegeben, so illativisch und ihrem Gemüt so gegenwärtig, daß ihnen oft nicht möglich war, bei einer Schwierigkeit stille zu stehen". Ein freudiges, vertrauensvolles Christentum herrschte vor; völlig ungesucht hatte sich diese Anschauungsweise gleichsam als natürliche Konsequenz aus dem Glauben an das Evangelium von Christus ergeben. Es war nicht „die Frucht einer reifen Überlegung, philosophischen Betrachtung oder Lektüre, noch auch einer eigenen Erfahrung, denn es waren meist junge unerfahrene Leute, sondern man kann à la lettre sagen, daß es eine natürliche Folge des Wortes vom Kreuz gewesen: Wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken" [10]).

Diese dem Pietismus nicht mehr entsprechende Praxis wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Zinzendorf 1725 einen vor-

läufigen Abschluß seiner eigentümlichen Christuserkenntnis erreicht hatte, der ihn befähigte, im Sokrates als Popularphilosoph für die Interessen der Religon und des Christentums einzutreten (S. 30).

Zinzendorf erlebt unverkennbar innere Schwankungen. Einerseits ist er ein begeisterter Anhänger Halles und ergreift mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit den Plan, Cansteins Nachfolger zu werden; er sucht auf seinem Gute die Anstalten Halles im kleinen nachzuahmen; seine Freunde findet er zum größten Teil unter den Pietisten. Er teilt jene harte und herbe Stimmung der Welt gegenüber, die ihm gram werden soll. Andererseits sind ihm die adiaphoristischen Gedanken vergangen, er hat kein persönliches Interesse mehr an den pietistischen Streitfragen, er fühlt sich wenigstens auf dem Gebiet der Lehre von dem alten orthodox-kirchlichen Standpunkt angezogen und baut eine eigentümliche Christentumsauffassung auf, welche sich durch ihren unbefangenen und freudigen Charakter auszeichnet. Als Sokrates findet er bei den Pietisten „Irrtümer“, die aber „ohne Zweifel nicht im Herzen, sondern nur im Gehirne sitzen“ [11]).

Äußere und innere Verhältnisse wirkten zusammen, so daß allmählich eine Klärung sich anbahnte. Indem Zinzendorf am Hof in Dresden mit seinem herben Urteil über die „Welt“ heraustrat, fehlte es nicht an bedeutsamer Gegenwirkung von seiten dieser Welt. „Ich profitierte auch dabei“, sagt er, „und fand, daß meine weltlichen Freunde, *ohne den Grund, darauf ich stand, zu berühren*, an meinem darauf gebauten geistlichen Kartenhäuschen in aller Liebe so lange rüttelten, bis ich's von ganzem Herzen über den Haufen fallen ließ.“ Die Welt war nicht so, wie er sich dieselbe gedacht hatte.

Während er mit vielen „gutgemeinten Impertinentien“ gegen Hohe und Niedere debütierte, begegneten ihm die Mitglieder des Hofes und des Ministeriums, denen er „mit seiner Andacht beschwerlich fiel“, in einer bescheidenen Weise, die ihm positive Achtung abnötigte. „Wäre ich in ihrer Schule unfleißiger und indociler gewesen, so hätte ich ihnen vor meinem Abschiede diejenigen Wahrheiten nicht sagen können, die unter dem Namen des Dresdnischen und Teutschen Sokratis damals heraus kamen und von der Welt abermals mit großer Bescheidenheit und Moderation aufgenommen wurden“ [12]). Zinzendorf hat die Welt positiv achten und Berechtigtes in ihr anzuerkennen gelernt.

Dagegen verliert in derselben Zeit der Pietismus für ihn an Wert. Um 1727 steht diese früher vielfach verfolgte Richtung als die siegreiche da; ihre Vertreter beginnen jetzt unduldsam zu werden. Indem sie „insonderheit nach allmählichem Abgang ihrer tapfersten Zeugen" dem Eigennutz Eingang gewähren und „auch die kleinen Sekten, welche zum Teil aus ihnen selbst entstanden waren, nicht sowohl mit geistlichen als weltlichen Waffen zu bestreiten anfingen", so entstand daraus eine „gewisse Kaltsinnigkeit" gegen Halle in jener kleinen Gesellschaft, welche sich um Zinzendorf gesammelt hatte [13]). Man beginnt also um 1727 nach A. H. Franckes Tode in Halle einen Parteistandpunkt auszubilden; das wirkt abstoßend. Zinzendorf wird sich darüber klar, daß er, selbst wenn man ihn in Halle 1722 angestellt hätte, doch nicht lange daselbst hätte thätig sein können. Man vertrat dort eine „Idee von Kirchensachen", welche mit den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche nicht stimmte. „Sie behandelten nämlich alle Neubekehrten nach ihrer in Glaucha und Halle gewohnten Sitte." So entstand ein besonderer kirchlicher Parteistandpunkt, der mit dem Begriff der evangelischen Kirche, welche verlangt, „daß ein jedes Individuum von Gott selbst geboren und gelehrt werde", sich nicht verträgt. Zinzendorf sah aber damals (um 1727) in den Vertretern dieser Richtung „Väter in Christo", die er „als ein junger und wenig erfahrener Mann billig zu respektieren hatte". Erst 1734 wagt er es, selbständig vorzugehen [14]).

Die persönliche Hochachtung ist völlig ungeschwächt, aber auf der Grundlage der eigenen weniger engen Christentumsauffassung wird das Verhältnis zur „Welt" ein anderes. Damit bahnt sich eine Scheidung der beiderseitigen religiösen Gesichtspunkte an. Mit Rücksicht auf die Kirche betrachtet erscheint der hallische Pietismus als exklusive Partei, deren Prinzipien nicht acceptiert werden können. In Halle vertrat man die Lehre vom Bußkampf. Zinzendorf bekannte im Verkehr mit christlichen Männern offen, daß er einen Bußkampf nicht erlebt hätte. Die Folge war, daß man ihm den Wert eines „Bekehrten" absprach. Der damals (1727) in Sorau angestellte Pastor Mischke, ein Anhänger des hallischen Pietismus, behauptete, Zinzendorf könne die Seligkeit nicht erlangen, da er nicht bekehrt sei, das heißt, keinen Bußkampf durchlebt habe. Wenn Zinzendorf daraufhin eine Selbstprüfung vollzog, welche bis in das Jahr 1729 hinein währte [15]), bewies er damit, wie sehr es ihm Ernst war, wenn er die Autorität der Hallenser hochstellte und seine eigene Erfahrung als eine geringe und ungenügende beurteilte.

Er war in der That damals trotz alles religiösen Eigenbesitzes immer noch ein Schüler Halles.

2. Die Erlebung des Bußkampfes.

Zinzendorf entstammte einem alten Geschlecht des deutschen Reichsadels. Vielseitig und hervorragend begabt, durch ein bedeutendes organisatorisches Talent ausgezeichnet, besaß er thatsächlich die Befähigung zum staatsmännischen Beruf. Auch auf philosophischem, noch mehr auf dichterischem Gebiet konnte er Ungewöhnliches leisten. Er verleugnete nicht die Eigentümlichkeiten des vornehmen Kavaliers. „Ich liebte Pferde, Grandeurs, und meine Natur portierte mich, einen Xenophon, Brutus und Seneca abzugeben.“ Das Vorbild der Eltern und Großeltern wies ihn auf solche Bahnen; die Erziehung, welche er genossen hatte, unterstützte diese Richtung [16]. Wenn er trotz dessen im Anschluß an Halle sich *kirchliche* Aufgaben stellte, mußte die Frage nach dem *Wie* seines Verhältnisses zur Welt allerdings klar beantwortet werden.

Er urteilt herb über die Welt. Indessen bekundet sich darin nur eine innere Schwäche; die *Welt* bereitet ihm Versuchungen, und diesen gegenüber ist er in der Lage, sich selbst nicht trauen zu können. Er ist der Welt gram, weil er sich ihr gegenüber nicht frei fühlt. Zinzendorf behauptet, daß sich diese innere Stimmung seit Abfassung des Liedes geändert habe, das in seiner Sammlung als das erste unter der Jahresangabe 1728 veröffentlicht ist [17].

In diesem bei Gelegenheit der Vermählung seines Stiefbruders, des Grafen Friedrich Christian von Zinzendorf, gedichteten Liede versenkt sich Zinzendorf in die Vorgeschichte des alten vornehmen Geschlechts, indem er seine Entwickelung bis auf die Gegenwart verfolgt.

Dem jetzigen Vertreter desselben, dem Grafen Christian, will er ein Denkmal setzen. Er greift auf den alten Wahrspruch des Hauses zurück: Ich weiche nicht, nicht einem und nicht allen. Der Natur der Zinzendorfe wird das Weichen in der That schwer; ihm, dem Dichter, ist *einem* gegenüber der Mut entfallen; Christus der Gekreuzigte, den das Altertum verspottete, den sodann der Erdkreis anerkannte, und dessen Zeichen Könige auf der Brust trugen, hat von Kindheit auf mit unbezwungenem Zuge sich seines Herzens bemeistert und Kraft und Trieb der *Eigenehre* gebrochen. „Ich war ein Zinzendorf; die sind nicht lebenswert, wenn sie ihr Leben nicht zu rechten Sachen brauchen; drum hat die Sorge mich bei-

nahe ganz verzehrt, zu früh und ohne Nutz der Erde auszurauchen." Großes und Gutes wirken um jeden Preis, das ist der Grundtrieb der Zinzendorfschen Natur; indem sie diesen auswirkt, erlangt sie ihre Ehre. Dieses natürliche Streben nach ehrenvollem Lebenswerk muß in den Dienst Christi und seines Reiches gestellt werden.

„Nun heiß' ich gar ein Christ: verdoppeltes Gesetz! Die Christen dürfen nicht verbrennen ohne Leuchten. Der Glaube, der nichts thut, ist ein verdammt Geschwätz und muß Vernünftigen sehr unvernünftig deuchten." Darum hat sich der Dichter von Jugend auf das Ziel gesteckt: „Mit Jesu, den man jetzt den Ehrenkönig nennet, zuvörderst aus dem Buch der Ehren ausgethan, danach von aller Welt für seinen Knecht bekennet."

Zinzendorf will die auf den sittlichen Lebensinhalt sich gründende persönliche Ehre nicht erzielen, indem er den natürlichen Trieb sich auswirken läßt. Derselbe soll vielmehr in seiner Auswickelung an die Autorität Christi als des unbedingten Herrn gebunden werden. Als Knecht Christi will dieser Edelmann das Gesetz der Zinzendorfschen Natur erfüllen. Damit hat er sein sittliches Berufsleben von dem Boden des bloß natürlichen in bewußter Weise losgelöst und auf die Zwecke des Reiches Christi bezogen, denen er allein dienen will. So konnte er der Welt gegenüber frei werden und jenes ethische Selbstvertrauen gewinnen, das den Christen befähigt, in der Welt und mit den Mitteln derselben zu arbeiten, ohne durch die Furcht, den Versuchungen derselben unterliegen zu müssen, gelähmt zu werden. Wer die Weltverhältnisse unter dem Gesichtspunkt des Christusdienstes betrachtet und behandelt, vermag ihnen gegenüber innerlich frei zu werden, denn er hat seinen Standpunkt über den natürlichen Zusammenhängen genommen.

Damit indessen, daß Zinzendorf sich in der Beziehung auf Christus den Ehrenkönig als Knecht weiß, ist die innere Entwickelung noch nicht abgeschlossen. In einem später (den 25. März 1729) gedichteten Liede[18]) faßt er sein Verhältnis zu Gott ins Auge. Er vergleicht sich mit Apollo (Akt. 18, 24.) und andern Männern, welchen wohl das Prädikat eines dienstbaren Knechtes, aber nicht das eines Kindes Gottes zukommt. Er selbst hat sich auch in den Dienst dieses Gottes gestellt, aber er kann sich nicht als einen auffassen, den Gott zum Kinde und der seinerseits Gott zum Vater hat. Er weiß sich noch nicht im Kindschaftsverhältnis zu Gott obwohl er sich als Knecht Christi beurteilen kann und muß. „Dieweil ich denn", sagt er, „zu denen Seelen, die du gezeuget, nicht

zu zählen, und nur Dein Knecht bin, nicht Dein Sohn, so gieb mir einen Gnadenlohn."

Zinzendorf muß also nach zweijähriger Prüfung dem Manne, welcher seine Bekehrung anzweifelt, Recht geben. Obwohl er sein Leben in den Dienst Christi, beziehungsweise Gottes gestellt hat, und als Edelmann allein in dieser Richtung seine Ehre zu begründen sucht, muß er doch einräumen, daß er sich nicht in der Stellung des Kindes zu Gott weiß. Das richtige Verhältnis zum eigenen Selbst und zur Welt ist gefunden, indem beides den Zwecken Gottes in Christo untergeordnet wurde; dagegen fehlt das richtige Verhältnis zu Gott selbst. Solange das Kindschaftsbewußtsein nicht erlangt ist, fällt die Verwirklichung jener Lebensaufgabe lediglich unter den Gesichtspunkt eines unfreien und unfreudigen Thuns. Es erscheint als menschliche Leistung, welche Gott aus Gnaden ablohnt; von außen her wird sie verlangt, nicht aber vollzieht sie sich aus freiem Antriebe und freudig. Anders dient der Sohn dem Vater wie der Knecht seinem Herrn. Der gesuchte Antrieb kann lediglich in dem Bewußtsein liegen, daß der Gläubige mit all seinem Thun sich zu Gott im Verhältnis des Kindes weiß. Diese Überzeugung vermag er erst zu erlangen, nachdem er die vollständige Wertlosigkeit natürlich-menschlicher Leistung vor dem Urteil Gottes erfaßt hat. In diesem Sinne fordert der Dichter: „Und weil ich selber bei dem allen Dir noch gar wenig kann gefallen, so speie mir ins Angesicht, so hab' ich Kinderrecht gekriegt."

Es bedurfte eines Zeitraums von drei Monaten, ehe Zinzendorf zu einer Ergreifung jenes Kinderrechts gelangte. Am 19. Juni 1729 wurde ihm die gewisse Überzeugung davon, daß er ein Kind Gottes sei. An diesem Tage schrieb er ein Selbstbekenntnis nieder, welches mit den Worten beginnt: Weil ich wahrhaftig ein Kind Gottes bin. Zinzendorf bemerkt, daß diese „erste Zeile als ein lebhaftes Zeugnis von einer hierunter erlangten Gewißheit anzusehen ist", und zwar, weil er „mit dem letzten tentamine, das er auf einiger pietistischer Lehrer insolentes In-Zweifel-ziehen seiner Bekehrung einfältiglich und rigoros mit sich selbst angestellt, eben fertig worden"[19]. Daraus ergiebt sich offenbar, daß eine Gewißheit der Gotteskindschaft an dem genannten Tage erlangt wurde. Zinzendorf war also in der Lage, den pietistischen Gegnern das Datum seines „Durchbruchs" angeben zu können.

In der betreffenden Erklärung macht Zinzendorf über die nun eingetretene religiöse Stimmung folgende Aussagen: „Weil ich

wahrhaftig ein Kind Gottes bin, so mag ich weder Welt, noch Lust, noch Ehre, noch Reichtum. Ich bin ganz einfältig; beständig vor Gott gebeugt; in Liebe gegen alle Menschen, denn ich habe keinen Feind; gegen die Brüder treuherzig, ganz dumm-vertraulich; gegen die beleidigenden Brüder niemals erzürnet; leicht von mir selbst übel beredet; und suche nicht mich, sondern Jesum und die Brüder; wegen freier Art zu reden ungewiß, was und wenn ich das oder jenes mögliche sollte gesagt haben; doch überhaupt gewiß, daß ich von ganzem Herzen geredet habe; in Meinungen ganz indifferent; in Glaubenssachen ganz verträglich; im Wandel mehr ernstlich und unleidlicher; in der Lehre von Jesu Christo höchst sektiererisch und unveränderlich; in Religionssachen ein Feind alles Trennenamens und Zwangs; in der Gemeine ein großer Freund der brüderlichen Gemeinschaft, Ordnung und Zucht, doch ohne Applikation auf andere Gemeinen. Ich statuiere keine sichtbare Hauptkirche, aber viel sichtbare Kapellen of ease vor den heiligen Geist. Die Separatisten von der Hauptkirche sind Bösewichter, die Separatisten von den kleinen Gemeinlein, darunter sie leben, sind eigensinnig, aufgebracht oder Phantasten. Die Gemeine zu Herrnhut ist auf den allerfreiesten, einfältigsten, ordentlichsten Fuß in aller Stille; denn ich verabscheue alle Herrschaft unter Brüdern: Mich als der geringsten einen unter ihnen anzuführen, ist der Wunsch meines Herzens, alles andere sind Lästerungen oder Irrungen. Z. Herrnhut. 19. Jun. 1729.

Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi weiß, daß ich nicht lüge."

Die Erklärung will, wie der Schlußsatz und das „Wahrhaftig" des ersten Satzes zeigen, als Aussage seines jetzt vollkommen sichern Glaubensbewußtseins verstanden sein.

In demselben weiß er sich im Verhältnis zu Gott als Kind, im Verhältnis zur Welt als unbefangen und den natürlichen Trieben und Gütern gegenüber frei. Aus dieser Bestimmtheit seines christlichen Bewußtseins ergeben sich die einzelnen Elemente desselben. Die Beziehung auf Gott stellt sich im stetigen Gefühl des Untergeordnet- und Abhängigseins dar, die Beziehung zu den Menschen als allgemeine Nächstenliebe, welche sich im Kreise der Brüder der näherstehenden Verkehrsgenossen in einer Gesinnung ausdrückt, die frei von Egoismus die Förderung des anderen bezweckt. Die auf jener Gesinnung ruhende Handelsweise regelt sich nach den zwei Hauptgesichtspunkten des unbedingten Festhaltens an der einmal gewonnenen Christuserkenntnis und der Betonung der Universalität

der Kirche, auf Grund deren die brüderliche Gemeinschaft sich vollziehen kann und soll. Von da aus seine eigene Liebesübung im Kreis der Brüder prüfend, giebt er den ihm eigentümlichen Fehler der Unsicherheit des Wissens um früher gemachte Aussagen zu, betont aber die Aufrichtigkeit seiner Rede. In Bezug auf theoretische Ansichten ist er „ganz indifferent"; in Sachen der religiösen Überzeugung „verträglich", „unleidlicher" dagegen, wo es sich um die ethische Lebensführung handelt. Den egoistisch bestimmten Separatismus verwerfend, tritt er für die Einheit, Allgemeinheit und Freiheit der Kirche ein, in welcher Zucht und Ordnung, im einzelnen Falle notwendig und berechtigt, nie zur Sache des Zwangs werden dürfen.

Diese ihm schon vordem eigentümliche Weise des Urteilens und Verhaltens weiß er nun miteingeschlossen in das Bewußtsein von der Gewißheit seiner Gotteskindschaft. Darum hat er einen festen Standort gewonnen, von dem aus er die Angriffe, welche gegen seine Person und die ihr eigentümliche Weise des Denkens und Handelns in religiösen und kirchlichen Dingen gerichtet werden, mit innerer Berechtigung und Sicherheit abweisen kann. Sein Handeln, aus dem Bewußtsein der Kindschaft sich vollziehend, kann ein in sich gewisses und freudiges werden.

Nichts beweist wohl deutlicher den engen Zusammenhang Zinzendorfs mit den in Halle gepflegten Anschauungen als diese in den Jahren 1727—1729 sich vollziehende innere Entwickelung. Obwohl von Kind auf im Glauben an Christus stehend, obwohl in den Jahren 1726 und 1727 der Führer einer Emigrantenkolonie, welche unter seinem Einfluß aus einem „Sektennest" in eine evangelische Gemeine umgewandelt wurde und als solche ihr Leben in seltener Weise dem Christusdienste innerhalb der Kirche widmete, läßt er sich durch das Urteil eines pietistischen Pfarrers in ein zwei Jahre hindurch währendes inneres Suchen und Kämpfen hineintreiben, das in scheinbarer Übereinstimmung mit der hallischen Vorschrift einen Abschluß gewinnt, dessen Datum Zinzendorf mit Sicherheit glaubt angeben zu können. So nahe er der Aufklärung stand, indem er mit ihren Mitteln arbeitete, so energisch er die Grundsätze Speners zu den seinigen machte, noch stärker und tiefer ist er mit dem hallischen Pietismus verknüpft, als dessen echter Schüler er den „Durchbruch" erstrebt.

Welchen Gewinn hat Zinzendorf aus dieser Entwickelungsphase davongetragen? In einem Briefe vom Jahre 1740 be-

merkt er, daß der Gedanke des Christusdienstes von Jugend auf ihn beherrscht habe und zwar in der Weise, daß er in der Ausübung desselben verschiedene Methoden befolgt habe. In Halle ging er „geradezu“, lebte also die ihm eigentümliche Auffassung des Christentums aus; in Wittenberg beschritt er als hallischer Pietist den Weg der Moral, in Dresden arbeitete er mit philosophischen Mitteln; dann ist der Gedanke der Nachfolge Christi das Bestimmende. Infolge dieser Wechselzustände war seine „Führung ziemlich langsam und konfus“. Maßgebend war für dieselbe nicht die heilige Schrift, die man in der Gegenwart „nicht mehr versteht, wie sie ist“, sondern das „Exempel der Heiligen“; Prinzipien fehlten. Obwohl er seiner Seligkeit an sich gewiß war, gestand er doch in dieser Lage jenem Pfarrer „leichtlich“ zu, daß „er vielleicht noch nicht bekehrt sei“. „Und da kam ich in ein (nach meiner jetzigen Idee unnötiges, mir aber doch sehr wohl bekommenes) Ringen und Flehen und habe die Versiegelung des ewigen Friedens und der Kindschaft seit der Zeit mehrmals so empfindlich erfahren, daß ich endlich innegehalten, sie weiter zu begehren, damit sich keine geistliche Eitelkeit darin mengen möge.“ Jene „Versiegelung“ ist also wiederholt erlebt worden, bis an jenem 19. Juni 1729 ein Abschluß erfolgte. An sich hätte die betreffende Erfahrung sich noch öfter wiederholen können; Zinzendorf unterdrückt indessen das Begehren danach aus Furcht vor der Gefahr einer möglichen religiösen Selbstbespiegelung. Nachdem er bemerkt hat: „Die Sache hat allezeit durchs Blut und Verdienst Jesu gesucht und erlangt werden müssen“, greift er wieder auf jene Bußkampfserfahrung zurück und bezeichnet dieselbe als „eine bloße, durch mein Amt zu entschuldigende, sonst höchst absurde, nicht göttliche, sondern den Umständen accomodierte systematische Umführung, die ich jedermann treulich widerrate, ob sie mir gleich auf meinen Geburtsbrief ein Siegel nach dem anderen gedrückt“ [20]). In einem etwas später geschriebenen Briefe giebt Zinzendorf genauer an, auf welchen Gegenstand sich seine Selbstprüfung bezog. Nicht auf seine Treue oder Untreue im Christusdienst war sie gerichtet, sondern auf den Punkt, der seinem Urteil nach „seitdem den Moment der wahren Bekehrung ausmacht“, nämlich, „ob ich mich so gefühlt und gefunden, daß ich notwendig, wie ich wäre, verdammt sein müßte, wenn nicht der Sohn Gottes Mensch geworden und für meine Sünden insbesondere mit seiner Person bezahlt hätte“. Es handelt sich um die Erkenntnis davon, daß auch der gute und fromme Mensch außer der in Christo ge-

gebenen Versöhnung beurteilt, vor Gott nichts gilt. In diesem Sinne hat er jenes „Lied eines Apollo“ „mit vieler Zerknirschung“ gedichtet. Der in demselben gebrauchte Ausdruck „ins Angesicht speien“ bezieht sich auf 4. Mos. 12, 14: „Wenn der Vater einen ansehnlichen Sohn, der ein besonderes Recht an ihn und sein Haus zu haben meint, statt des honorablen Empfanges für einen nichtswürdigen Buben erklärt und den exemplarischen Heiligen zum abscheulichen Sünder macht; das versteht freilich niemand, als wen der Schuh d a gedrückt hat“ [21]. In einem weiteren, ziemlich gleichzeitigen Bericht fügt Zinzendorf hinzu, daß er erst damals, als er jenes Lied dichtete, zu einer selbständigen Beurteilung seiner inneren Beschaffenheit gelangt sei. Der Ausdruck „ins Angesicht speien“ bedeute: „Gott sollte mich mir selbst so schimpflich und verächtlich darstellen, daß ich durch eine neue Zerknirschung zu seinen Füßen eine b l e i b e n d e Gnade suchen und finden möchte“ [22]. Zurückblickend urteilt er, daß er sich durch viele unnötige Kämpfe ziemlich zwölf Jahre hindurch (also ungefähr von 1717 an) „selbst aufgehalten“ habe. „Selbstgefälligkeit an solcherlei Umständen“ sei nicht zurückgeblieben. Hinsichtlich des Bußkampfes könne er denen gegenüber, die ihn lebhaft empfehlen, ohne selbst die geringste Erfahrung davon gemacht zu haben, behaupten, daß er ihn kenne und „nicht viel saltus gemacht in der Heilsordnung“ [23].

Später (1750) macht er noch einmal die Mitteilung, daß er sich in der Zeit vor 1729 „wohl zehnmal habe die Sünde vergeben lassen und immer geglaubt, daß sie ihm vergeben sei“. Stets habe er sich während dieser Zeit in seinem Seligkeitsbewußtsein wankend machen lassen; er prüfte sich beständig, schrieb die gefundenen Gedanken und Bewegungen auf und führte „Akten darüber“. „Darum kann ich davon reden, daß es Fratzen sind, weil ich's probiert habe aktenmäßig“ [24].

Zinzendorf nimmt von Jugend auf einen eigentümlichen christlichen Standpunkt ein, indem er, in der Christusgemeinschaft lebend, aus ihr die religiöse Erkenntnis zu gewinnen sucht. Von da aus gelangt er zu einer Gestaltung des persönlichen Christentums, welche dem hallischen Pietismus gegenüber mit einer gewissen Freiheit sich vollzieht. Diese Entwickelung ist eine n a t u r a r t i g e; reifere Überlegung, eigene Erfahrung fehlen; sie ist „eine natürliche Folge des Wortes vom Kreuz“ [25]. Darum ist nur ein geringes Maß persönlicher Selbständigkeit vorhanden. Prinzipien sind zwar da, aber sie sind in ihrer Tragweite noch nicht theoretisch erkannt und

praktisch durch die Erfahrung erprobt. Deshalb ist die Haltung des Mannes eine schwankende; teils ist er Pietist, teils ist er es nicht. Er hat das „Air du grande monde“, doch macht es den Eindruck des „Gezwungenen“, er wird das „halbierte Wesen“ los, indem er unter dem Gesichtspunkte der Adiophora sich entschließt, sich „alles Dings zu enthalten“ (um 1720). Andererseits nennt er diejenigen, die ihn als Pietisten beurteilen, „Übeleinsehende“ [26]). Später sind ihm zwar die adiophoristischen Gedanken vergangen, aber er ist der Welt gram und will es immer mehr werden. Wenn er seiner Seligkeit gewiß ist, so handelt es sich offenbar auch um eine naive Selbstgewißheit, die, noch nicht auf feste Überzeugungen gegründet, durch eigene gegenteilige Erfahrung und durch das Urteil anderer erschüttert wird. In dieser unklaren Lage glaubt Zinzendorf Hilfe in der Methode derer finden zu können, welche er als Lehrer und „Heilige“ hochschätzte. Allen inneren Zweifeln gegenüber hält er dennoch an der Idee fest, daß ein Bußkampf erlebt werden müsse. Obwohl er die Forderung desselben immer wieder ablehnt und Zeiten der inneren Ruhe erlebt, namentlich wenn seine Berufsaufgabe ihn ganz beschäftigt, wird er doch in eine mit heftigen Gefühlserregungen verbundene „scharfe Untersuchung“ hineingetrieben. Dieselbe nimmt ihren Ausgangspunkt in der den Pietisten naheliegenden Frage nach dem Verhältnis zur Welt. Er kommt zu dem Entschluß, die ehrenvolle Anerkennung seines sittlichen Lebensbestandes nicht mit weltlichen Mitteln erstreben zu wollen, sondern als einer, der lediglich den Zwecken Christi, des Ehrenkönigs, dient. Die Wirkung dieser Entschließung ist eine unvollkommene, da sie nicht die volle innere Befriedigung herbeiführt. Das beweisen die einzelnen, mehrfach wiederholten Versuche, sich die Sündervergebung anzueignen; darauf beruht ferner jene Buchführung über die inneren Vorgänge, die das erwartete Ziel immer noch nicht erreicht haben. Infolge davon geht die Freudigkeit des christlichen Bewußtseins verloren; eine Knechtsstimmung allein kann aufkommen. So entsteht der pietistische Gedanke, daß ein Moment der besonderen „Zerknirschung“ erlebt werden müsse, auf den sodann bleibende Gnade und Gewißheit folgen werde.

Ein derartiges Erlebnis scheint in der That am 19. Juni 1729 eingetreten zu sein, doch entspricht dasselbe keineswegs dem in der pietistischen Methode verlangten „Durchbruch“. Im Wesen desselben liegt, daß er schlechterdings nur einmal erfolgen kann; Zinzendorf

bemerkt aber ausdrücklich, daß analoge innere Erlebnisse sich in der Form einer Reihenfolge vollzogen, welche, schon vor jenem Tage beginnend, sehr gut über denselben hinaus hätte fortgesetzt werden können, wenn er durch die Gebetsstimmung zur Wiederholung derselben Anlaß gegeben hätte. Jener Moment war durchaus nicht einer im Sinne der Durchbruchstheorie. Die Bedeutung des Erlebnisses lag überhaupt nicht darin, daß etwas, was noch nicht dagewesen war, ins Dasein trat; (Durchbruch) auch nicht darin, daß etwas, das in embryonischer Daseinsform vorhanden war, nun die Form des selbständigen Existierens annahm (Neu- oder Wiedergeburt).

Es handelt sich vielmehr um den Versuch, das Bewußtsein um die Gotteskindschaft, das als solches längst vorhanden war, den steten Schwankungen, denen es unterlag, zu entreißen und sicherzustellen. Dies ist für gewisse Zeitmomente gelungen, indem durch jene Erfahrung „ein Siegel nach dem andern" auf den „Geburtsbrief" gedrückt wurde. Ein solcher Schlußpunkt aber, welcher ein stetiges Kindschaftsbewußtsein begründet, ist nicht erreicht worden Zwischen jenen positiven Erfahrungen lagen wieder Momente der Ungewißheit, welche sich so gut fortlaufend wiederholen konnten als jene. Wenn Zinzendorf in Bezug auf die in Rede stehenden Erlebnisse die Bedeutung des Opfertodes Jesu in Anspruch nimmt, so greift er offenbar über das damals Gegebene hinaus und redet von einem später gewonnenen Standpunkt aus. In jener Erklärung vom Juni 1729 wird die Wahrhaftigkeit des Kindschaftsbewußtseins an der vorhandenen christlichen Stimmung nachgewiesen, nicht aber wird die unbedingte Gewißheit derselben auf die objektive Instanz der göttlichen Sündenvergebung begründet; eine Akte, vielleicht die letzte aus der pietistischen „Buchführung" liegt vor. Zinzendorf ist offenbar immer noch von dem mystischen Gedanken der „Nachfolge" beherrscht. Inwieweit das der Fall ist, kann erst eine Untersuchung seines Verhältnisses zur Mystik klarstellen. Jedenfalls ist durch die Bußkampfserfahrung nicht das erreicht, was erreicht werden sollte. Darum spricht Zinzendorf mit Recht von „unnötiger Führung" ja von „systematischer Umführung", denn der von ihm betretene Weg ist auf ein ganz anderes Ziel berechnet, als dasjenige war, das in diesem Fall erstrebt werden sollte. Der Bußkampf bedeutet den durch die contritio cordis hindurch vollzogenen transitus e statu corruptionis ad statum gratiae; hier dagegen war der Gnadenstand längst vorhanden: nur eine stetige Gewißheit bezüglich

desselben fehlte dem oftmals innerlich schwankenden Manne. Dennoch erkennt Zinzendorf dieser „Umführung“ eine positive Bedeutung für seinen Lebensgang zu. Unter beruflichem Gesichtspunkt war sie notwendig, weil es seine Aufgabe war, die pietistische Kampflehre zu bestreiten. In der That betrat er diesen Weg, indem er der hallischen Bußtheorie eine andere, wie er meint, rein evangelische gegenüberstellt, welche bald den Gegenstand der Betrachtung bilden soll. Zinzendorfs pietistische Bekehrung verlief thatsächlich als eine Bekehrung vom Pietismus. Andererseits ist aber gerade durch die persönliche Auseinandersetzung mit der Kampflehre ein positiver Gedanke in ihm angeregt worden, der für seine theologische Weltanschauung sehr bedeutsam wurde, nämlich der von der Notwendigkeit eines totalen Verzichts auf den Wert des natürlichen Lebensbestandes als solchen vor Gott.

Zinzendorf beurteilte die Welt asketisch und suchte sich von Fall zu Fall durch einzelne Werke frommer Enthaltung ihres Einflusses zu entledigen. Er „machte nach der gesetzlichen Art so viel von der Welt mit“, als er „nicht Sünde zu sein erkannte“; später wollte er sich „alles Dings enthalten“[27]), also die asketische Praxis auf jeden einzelnen Fall anwenden. Seine Auffassung der Welt ist keine sichere und einheitliche; es fehlt ihm ein klares Gesamturteil über den Wert derselben vor Gott. Dieser Mangel hängt mit dem andern zusammen, daß er keine genügende religiöse Einsicht in die Bedeutung hat, welche dem natürlichen Lebensbestand der Sünder als solchem vor Gott zukommt. Darum droht ihm die doppelte Gefahr, einerseits auf das einzelne asketisch geübte Werk als solches unter Abwägung des Thuns anderer den Nachdruck zu legen, und andererseits den vereinzelten Werken den Charakter des vor Gott Wertvollen beizulegen. Es handelt sich daher für ihn nicht sowohl um den Bruch mit der Welt, als um den Verzicht auf eine falsche Wertschätzung der eigenen Frömmigkeit. Die Stellung des Frommen ist unhaltbar, der als Knecht durch asketische Treue von Fall zu Fall einen „Gnadenlohn“ verdienen will und, weil er keine schweren Sünden begeht, nur „aus Höflichkeit“ zuweilen ein Sünder zu sein glaubt. Der „exemplarisch Heilige“ soll „zum Sünder werden“; da „drückt der Schuh“. Diese Gedanken sind in Zinzendorf angeregt worden, gerade dadurch, daß er den Bußkampf als asketisches Werk unternahm. Der Christ ist „Kind Gottes von Jugend auf“; in seiner religiösen Entwickelung muß indessen ein Zeitpunkt erreicht werden, in welchem er erkennt, daß der Gesamt-

bestand des geschöpflichen und sündigen Lebens als solcher im Urteil Gottes keinen Wert hat, vielmehr verurteilt ist, daß daher kein menschliches Werk für Gott Beweggrund zu lohnendem Handeln werden kann. Der Gläubige muß durch die „Buße" hindurchgehen, indem er die Sündigkeit seiner Natur schlechthin erkennt. Zur abschließenden Erfassung dieser Gedanken gelangte Zinzendorf jedoch erst später, indem er in der Auseinandersetzung mit dem mystischen Pietismus die volle Wertschätzung des gekreuzigten Christus erreichte. Von da aus stellte sich ihm dann auch die religiöse Gesamtbeurteilung der Welt fest, der gegenüber er schon jetzt als Aufgabe erkannte, durch die Christusverkündigung Freiheit statt des Zwangs, Ruhe statt der Unruhe zu bieten[28]).

B. Der Begriff der Buße.

1. Ablehnung der Kampflehre.

Zinzendorf ist durch die inneren Erlebnisse der Jahre 1717—29 zum entschiedenen Gegner der Kampflehre geworden. Indessen erst vom Jahre 1734 an fühlt er sich dazu berufen, den dieselbe vertretenden Theologen öffentlich zu widersprechen[29]). Zunächst belehrt er seinen Gegner Claudius (1736) darüber, daß Wort und Begriff „Bußkampf" keineswegs Fündlein der Schwärmer seien, sondern vielmehr Eigentum der symbolischen Bücher der evangelischen Kirche[30]), welche in der That die Forderung einer contritio, die mit der conversio verbunden sein müsse, stellen. Was in Halle verlangt wird, ist lediglich eine praktische Verwirklichung des von der kirchlichen Theologie entworfenen ordo salutis. Zinzendorf tritt zunächst der „Heilsordnung" selbst nicht entgegen, wohl aber der pietistischen Verwendung derselben. Er glaubt in dieser ein Herabsinken auf vorevangelische Standpunkte erkennen zu müssen; der Heilsstand wird auf Eigenwerk gegründet. Er erklärt einem Geistlichen gegenüber, welcher den Bußkampf ex professo predigt, daß in dieser Lehre eine seelengefährliche Verirrung vorliege, „da sich der Mensch durch selbstgemachte Angst und künstliche innerliche oder äußerliche Übungen zur Vergebung der Sünden präparieret". An sich giebt es wohl einen Bußkampf; die Bekehrung vollzieht sich thatsächlich in einzelnen Fällen in der Form eines Kampfes; aber daß man

die Leute zu einem Kampfe vor der Vergebung der Sünden ermahnen solle, ist unbiblisch. Die Schrift entscheidet wider diese Lehre [31]). Dem Seperatisten A. Groß gegenüber behauptet Zinzendorf, die Kampflehre sei lediglich ein Menschengedicht; einer lehrt es dem andern nach, keiner weiß, was er will [32]); sie gehört unter die Irrtümer, „wodurch die Auserwählten womöglich verführet werden möchten“ [33]). Es handelt sich, wenn solche Kampfzustände eintreten, um „eine geistliche Konvulsion, die manchmal aus dem Kontrast des agierenden Verderbens und des Gesundwerdenwollens des Patienten oder aus der Repräsentation der gesetzlichen Pflichten und der Zähigkeit der denselben widerstehenden Neigungen entsteht“. Zum Bußkampf kommt es also nur da, wo der schlechtere Zustand dem sich darbietenden besseren gegenüber mit Ausdauer festgehalten wird. Es ist besser, daß die Zähne beim Kinde unter Krankheitserscheinungen durchbrechen, als daß das Kind durch die Inaktivität der Natur zu Grunde geht. Andererseits ist aber noch kein Arzt in der Welt so methodisch gewesen, daß er den Kindern verboten hat, ohne Krankheitserscheinungen zu zahnen. Es heißt unbarmherzig handeln, wenn die Theologen Gläubige verurteilen, die ohne dergleichen geistliche Konvulsionen aus dem Geist geboren werden. Zinzendorf weiß, „daß die geistliche Zeugung wie die geistliche Geburt nicht ohne Empfindlichkeit“ sich vollziehen, aber den Höhegrad der Schmerzen bestimmen zu wollen, oder den Bußkampf zu empfehlen, dazu würde ihn kaum die Augustana bestimmen können, wenn sie die Kampflehre hätte, viel weniger vermag er den Theologen zu glauben, da jene Lehre in derselben fehlt. Auch die h. Schrift kennt sie nicht [34]). Der für die Ablehnung derselben entscheidende Grund ist der, daß sie vom Menschen ein zum Zweck der Heilserlangung wirksames Thun verlangt, und daß dieses Thun erfolgen soll, noch ehe die Sündenvergebung angeeignet worden ist, welche thatsächlich vielmehr die Grundlage jedes Thuns im Heilsprozeß zu sein hat.

2. Die Buße als Sinnesänderung.

Der Grundgedanke, von welchem ausgehend Zinzendorf die Kampflehre ablehnt, nötigt ihn, Wort und Begriff Buße (poenitentia) überhaupt anzugreifen. Dieses Wort bedeutet nicht Reue und Betrübnis, sondern Strafe. Der Fromme versteht vielfach unter Buße den Zustand, welcher eintritt, „wenn man Angst hat

über seine bösen Thaten, daß man darunter stille ist und sich der göttlichen Strafe, so gut man kann, überlässet und denkt: Soll's ja so sein, daß Straf' und Pein auf Sünde folgen müssen, so fahr' hier fort und schone dort und laß mich hier wohl büßen". Man unterwirft sich der göttlichen Zucht, um, wenn dieselbe vollendet ist, zu meinen, man habe ein Recht zum Himmel. Der Zustand der Buße ist also derjenige des Abgestraftwerdens für die einzelnen bösen Thaten, in welchem sich mit der Empfindung der Angst und des Schmerzes der Gedanke eines Anrechtes an künftige Straflosigkeit verbindet, die durch das geduldige Erleiden der irdischen Strafe verdient wird. Dieser Begriff ist unevangelisch[35]. Von einem Recht kann bei den Vorgängen des religiösen Lebens nie die Rede sein. Das Wort Buße ist daher als irreleitend zu verwerfen[36]. Es bedeutet „Geldstrafe geben"; als „päpstlicher Sauerteig" muß dieser Begriff aus dem Lehrganzen der evangelischen Kirche entfernt werden[37]; auch Christus bedient sich dieses Wortes nicht. Das durch dasselbe an die Hand gegebene innere Verhalten ist ein gefährliches und der ganzen apostolischen Heilsmethode direkt opponiertes[38].

Thatsächlich hat die Buße des Christen weder eine Beziehung zu einzelnen bösen Thaten, noch eine solche zu einer Abstrafung derselben; sie fällt daher nicht unter den Gesichtspunkt eines verdienstlichen Straferduldens, das der Sündenvergebung vorarbeitet. Ein Sünder bekommt nicht Vergebung, wenn er sie durch Bußethun suchen will. Wer die freie Gnade Gottes zu ergreifen strebt, hat in erster Linie vielmehr „sein Bußethun bleiben zu lassen"; indem er auf jede Selbsthilfe verzichtet, soll er lediglich auf die göttliche Gnade rekurrieren. „Wo man die mathematische Linie zwischen dem Verzagen an sich und dem Vertrauen, daß Gott helfen will, ziehen muß, das weiß ich nicht. Das Vertrauen aber, daß Gott helfen will, ist oft ziemlich von dem Mißtrauen an sich selbst entfernt". Man kann daher die wahre Bekehrung in zwei Stücke zerlegen. „Das eine ist, sich selbst nichts Gutes zutrauen, und das andere ist, Gott alles Gute zutrauen, ich kann aber nicht sagen, welches das vornehmste ist, denn sie sind beide sehr vornehm. Das erste ist nicht genug, wenn das andere nicht mit dazu kommt, und das erste kommt nicht, wenn das andere nicht da ist." Buße besteht also im Verzicht auf das natürliche Können Gott gegenüber, und ist in concreto immer mit dem Vertrauen auf die Gnade Gottes zusammen da. Die Buße ist demnach ein integrierendes

Moment des Glaubens, das, wenn beide in abstracto geschieden werden, dem Glauben voraufzustellen ist.

Mit dem Verzicht auf das eigene Können vor Gott verbindet sich Reue, welche in der Regel nicht zur Verzweifelung wird. Dies ergiebt sich aus der Entstehungsart der Buße. Die Sündenvergebung ist ein objektiv vorhandenes „Gemeingut", das also der Gemeinde Christi als solcher angehört. Entsteht nun im einzelnen Christen Reue, so ist das ein gewisses Kennzeichen, daß ihm „sein Recht an dem gemeinen Gut bekannt werden soll. Die Sünden sind ihm vergeben und wird's bald erfahren"[39]).

Die Buße als Verzichtleistung auf jeden Eigenwert vor Gott bezieht sich auf den Gesamtbestand des natürlichen sündigen Lebens und tritt stets mit Gefühlsdepression verbunden auf, indem sich der Einzelne seiner bisherigen falschen Stellung Gott gegenüber bewußt wird. Sie ist nur möglich auf Grund der für den Einzelnen schon vorhandenen Sündenvergebung und entsteht, indem er sich seines Anrechtes an dieselbe bewußt wird. — Thatsächlich nimmt die Buße vielfach die Form des Kampfes an; wird dieselbe indessen darauf hin beurteilt, wie sie sein soll, so muß der Begriff eines Kampfes von ihr ausgeschlossen werden. Von Rechtswegen kann überhaupt bei keinem Christen eine „Bekehrung" stattfinden. Den christlichen Kindern soll die Gnadendarbietung, welche sie in der Taufe erhielten, durch das ganze Leben hindurch bewahrt werden; mit dieser wurde ihnen der Heilsbesitz von Gott her zu teil. Viele Getaufte gehen desselben allerdings insofern verlustig, als man „von einem toten, unempfindlichen, ungläubigen Wesen" bei ihnen reden kann. In diesen muß, sobald ihr Verstand erleuchtet genug ist, um „die Notwendigkeit dieser Sachen" einzusehen, durch Zuspruch ein Verlangen nach Ergreifung der Sündenvergebung angeregt werden. Unter der Wirkung der vorlaufenden Gnade entsteht ein Vertrauen in ihnen, sie hören das Wort mit Begierde; das Vertrauen vermischt sich mit einer göttlichen Wahrheit, die ihnen ans Herz kommt; in diesem geht nun der Same des Wortes auf; die Liebe zu Gott erwacht. „Das heißt die neue Zeugung." Dieselbe entsteht also in den Gliedern der christlichen Gemeinde, welche durch die Taufe schon im Besitz der göttlichen Gnade sind, durch Vermittelung der Evangeliumsverkündigung. Mit diesem Vorgang verbindet sich in der Regel Kummer über den vorhergegangenen Zustand, welcher kürzer oder länger anhalten kann, bis das Kindschaftsbewußtsein eintritt, das im Gefolge der jetzt

vollzogenen bewußten Aneignung der Sündenvergebung entsteht. Diese bildet nun die maßgebende Grundlage des neuen Lebens. Der Mensch ist und bleibt Sünder, doch kann im Verhältnis zur Sünde als solcher von Kampf nicht die Rede sein. Es handelt sich nicht um den „Streit zweier Kriegsleute", sondern um „die Handlung eines Herrn, nämlich des Gläubigen, mit einem Verurteilten, Missethäter, nämlich der Sünde, da man sich in kein Fechten einläßt, sondern man kreuzigt nur".

Wohl ist also mit der Einsicht in die Wertlosigkeit des natürlichen und sündigen Lebensbestandes vor Gott Kummer verbunden, aber nicht Kampf mit der Sünde. Ein solcher setzt zwei Gegner voraus, welche einander als Kämpfer koordiniert sind, bis sich entscheidet, welcher von beiden dem anderen durch den Sieg untergeordnet wird.

Im vorliegenden Falle handelt es sich um eine analoge Nebeneinandersetzung des auf die Grundlage der Sündenvergebung gestellten christlichen Lebensbestandes und des von der Sünde beherrschten natürlichen. Es ist unstatthaft, dieselben als koordiniert aufzufassen; daher kann das Verhältnis beider zu einander nicht unter den Gesichtspunkt eines Streites gestellt werden, dessen Ausgang zweifelhaft ist. Der natürliche sündige Lebensbestand befindet sich vielmehr von vornherein in der Lage der schlechthinnigen Unterordnung, wie der verurteilte Missethäter dem gegenüber, welcher Gewalt über ihn hat. Er ist vielmehr unter den Gesichtspunkt des Besiegtwerdens oder der Ausführung des Urteils („man kreuzigt nur") zu stellen. Die Buße ist also weder als ein Strafeerleiden, noch als ein Kämpfen mit der Sünde aufzufassen, sondern lediglich als die mit Kummerempfindungen verbundene Selbstaufgabe vor Gott, die, auf Grund der Sündenvergebung erfolgend, mit der Aneignung derselben Hand in Hand geht; der natürliche sündige habitus ist sofort der „aufgegebene" und daher als überwunden anzusehen. Nur da, wo er nicht rückhaltlos preisgegeben wurde, entsteht Kampf.

Auch im Blick auf die Heiligung hält Zinzendorf an dieser Ansicht fest[40]. Er ist bestrebt, durch eine rein religiöse Fassung des Bußbegriffes jedes Moment menschlichen Eigenwirkens aus demselben auszuschließen. Das allein Wirksame ist die sündenvergebende Gnade. Wenn Bekehrung eintreten soll, wird nur erfordert, „daß es einen jammert, daß unser Herz ihn nicht erkannt und geliebt hat, daß man ganz gewiß weiß und glaubt, er wird helfen .... wenn das zusammen kommt, ist man ein Kind der Gnade"[41].

Zinzendorf wendet das Wort Sinnesänderung für Buße an. Unter demselben soll aber keineswegs die „Heiligung noch Übung in manchen guten Werken“ verstanden werden, sondern allein „daß der Mensch seines Verderbens inne werde und sich durch die erbarmende Gnade Gottes wolle helfen lassen“. Darum kann die Reihenfolge *μετανοεῖν, πιστεύειν* aufgestellt werden[42]).

Zinzendorfs Auffassung der Buße betont demnach drei Momente als wesentliche. Buße kommt allein auf der Grundlage der objektiv vorhandenen Sündenvergebung zustande. Sie besteht in dem den ganzen natürlichen Lebensbestand umfassenden Verzicht auf Eigenwert vor Gott. Wo sie eintritt, findet zugleich persönliche Ergreifung der Sündenvergebung statt. In dieser Fassung liegt der unmittelbare Ertrag seiner eigenen Lebenserfahrung vor. Er hat an derselben in der Folgezeit nichts geändert. Spangenberg, der ihm (1750) die absolute Verwerfung der Kampflehre vorhält, wird mit der Erklärung zurückgewiesen: „Ich statuiere ein- vor allemal, daß, wer nicht Gnade und Leben hat, der kämpft vergeblich, wenn er's auch thut. Und wer Gnade und Leben hat, der hat nicht nötig zu kämpfen, so wenig, als eine Obrigkeit mit einem Kondemnierten kämpft, wenn sie ihn gefangen nimmt oder abthun läßt“[43]). Er beruft sich auf Luthers Äußerungen gegen das „Bußethun“. Nicht Kampf, sondern lediglich die glaubensvolle Hinwendung zu Christus ist erforderlich. Der mit derselben verbundene Verzicht auf den Eigenwert des natürlichen sündigen Lebens vor Gott muß sich freilich auf die Totalität desselben beziehen, nicht nur auf einzelne Momente; „übers Ganze und nicht über dieses und jenes Faktum“ soll Buße gethan werden. Zur vollen Erkenntnis dieser Wahrheit sind die Pietisten nicht gelangt. Zinzendorf erweist das an dem Liede: „Erleucht' mich, Herr, mein Licht“. Er weiß sich mit dem Inhalt desselben eins. Das gilt aber nicht sowohl von der Strophe: „Wer seine liebste Lust in Christi Kraft zerbricht, und lebt sich selber nicht“, sondern vielmehr von dem folgenden Gedanken: „Kein zeitlicher Verlust u. s. w., nur dies, dies liegt mir an, daß ich nicht wissen kann, ob ich ein wahrer Christ, und Du mein Jesus bist“. „Da steckt's. Das harmoniert wohl mit dem Übrigen nicht, es ist ein asketisches Verleugnungslied. Aber die Worte sind inspiriert, daß Du mein Jesus bist“. Da stehe nun Wer das nicht gründlich meine, wer das nicht zum Objekt habe, des Glaube sei noch nicht richtig u. s. w. „Hier, sorg' ich, fehlt es mir u. s. w. Das ist admirable, da sieht man, es hat immer so

gearbeitet, ausgestoßen, wie das Wasser in einer Röhre; die göttlichen Wahrheiten haben heraus gewollt. Die Kinder sind beim Pietismus wirklich bis zur Geburt gekommen, die Hebammen haben's nur versehen"[44]).

Man ist bei asketischen Einzelverzichten stehen geblieben, ohne zu einer prinzipiellen Entscheidung unter der Anschauung Christi zu gelangen. Darum gestaltete sich die Buße als langdauernder Kampf wider die Sünde.

Zinzendorf stellt seine theologische Bußtheorie also in bewußten Gegensatz zu derjenigen des hallischen Pietismus. Das treibt ihn weiter dazu, nach der normalen psychologischen Form der Bußvorgänge zu fragen und den letzten Gründen nachzuforschen, auf welchen jene seiner Ansicht nach verwerfliche Kampflehre ruht.

Wenn die Buße einfach darin besteht, daß man als Sünder Christo sich zuwendet, fühlt man nichts als Liebe und Gnade. „Das ist ein solcher geheimnisvoller Moment, da sich die Sünde nicht melden darf." Es handelt sich um einen „sabbatischen Moment der Freiheit." Er enthält nicht eigentlich Schmerz, sondern die Lösung des Schmerzes, wie sie der empfindet, der in Thränen ausbrechen kann. Er hat die mala lacrymis majora schon kennen gelernt. Indem die Thränen hervorbrechen, überkommt ihn das Gefühl der Befreiung; er erlebt einen „Freudentag". „Alle die scholastischen Geschwätze haben diese Ideeen in meinem Herzen nicht ausgelöscht"[45]).

Der Vorgang der Buße oder Reue stellt sich also in einem gemischten Gefühl dar. In demselben verbindet sich die Unlust an der Sünde mit der Lust an dem Befreitsein von der Sünde. Daher tritt „Kummer" und „Bangigkeit" ein. Diese Gefühle sind ihrer Natur nach sofort jedoch auch mit positiven Willensbewegungen verbunden. „Es muß euch etwas daran gelegen sein, ihr müßt in Arbeit darüber sein, danach seufzen und verlangen." Einer der besten evangelischen Theologen sagt: gratia non datur per saltum, man voltigiert nicht ins ewige Leben hinein. Die betreffende Verbindung von Lust- und Unlusterscheinungen hat man nicht richtig erkannt, weil man sie nicht in das Licht der christlichen Offenbarung stellte.

Dieser Gedanke führt Zinzendorf zu der Behauptung, daß jene falschen Bußtheorieen durch unbefugte Anwendung eines außerchristlichen Gottesbegriffs entstanden seien. Bangigkeit, Kummer, Angst sind nicht deshalb mit dem Bußvorgang verbunden, weil Christus „gewisse Ceremonieen, äußerliche Handlungen und Um-

stände verlangte, die ihn gleichsam begütigen, sein Herz rühren und zur Gnade disponieren müßten". Das ist jüdische und heidnische Anschauungsweise. Wäre keine Entfremdung der Menschen von Gott eingetreten, so würde ein Suchen überhaupt nicht nötig geworden sein. Thatsächlich ist dieselbe eine sehr tiefgreifende. Will der natürliche Mensch zu Gott nahen, „ist ihm das Licht zu helle und zu blendend, er kann sich nicht darin schicken, wird zurückgeschreckt und denkt: Werd' ich's auch ertragen". Wenn nun ein Frommer, von solchen Vorstellungen geleitet, 20 Jahre hindurch Christus sucht „auf seinem Thron zur Rechten Gottes und steigt immer hinauf in den Himmel, wirft sich im Gesicht eines formidablen Richterstuhls nieder und denkt, er soll sie [die Seele] nun wirklich hinauf heben: so wird nichts anderes daraus, als eine kabbalistische Bekehrung, da man vierzig Jahre in einem menschlichen Buch studieren kann, und sich immer noch für einen Schüler halten". Eine wahre christliche Buße, welche zur Aneignung Christi führt, wird nicht erreicht; an ihre Stelle tritt ein stets erfolgloses, mit Schreckensempfindungen verbundenes Suchen, weil unter dem Einfluß eines natürlichen Gottesbegriffs im Erlöser eine transcendente göttliche Größe angeschaut wird, aber nicht der Christus der Geschichte, in dem Gott offenbar ist. Dem gegenüber verweist Zinzendorf auf Luk. 1, 78. 79.

An diesen geschichtlichen Heiland allein hat der Mensch sich zu wenden. Damit ist der entscheidende Punkt berührt. „Wenn wir uns immer ein Wesen an Gott vorgestellt haben, das die Engel übertrifft, wie die Sonne eine Fackel, wenn wir uns an ihm eine Majestät figuriert haben, die uns, wenn wir hineinblicken wollten, zerschmelzen, ja annihilieren müßte mit ihrem Strahl (denn kein Mensch kann leben, der Gott sieht), wie wird denn unsere menschliche in die Hütte verschlossene arme kurzdenkende Art, unser schwaches Gesicht, unser Archäus, daß ich so reden mag, der Geist unsers Gemüts in Konnexion mit der Hütte sich in ihn finden?" Einem solchen Gotte entflieht der Mensch. Demgemäß ist nun auch die Frage zu beantworten, wie Christus vor die Anschauung der Frommen treten soll. „In einer angenommenen Gestalt, als ein großer Patriarch, oder als ein Erzengel, oder wie er dem Johannes erschienen, am Sonntag, darüber er hingefallen ist, wie ein Toter? Was würde doch das für ein entretien geben, wenn eine jede Seele, die mit dem Heiland bekannt werden wollte, alle Tage hinfiele, wie ein Toter? Das gäbe Konvulsionäres und präsen-

tierte statt einer Gemeine ein Schwärmernest." Die falsche Auffassung der Buße unter dem Gesichtspunkt der Abstrafung oder des Kampfes beruht also letztlich auf einem unrichtigen, weil außer Christus gewonnenen Gottesbegriff, unter dessen Einwirkung eine falsche Vorstellung von Christus selbst gebildet wurde. Deshalb ist es „eine Hauptabsicht des Evangelii", daß den Menschen ein richtiges Bild von Christus dargeboten werde, damit sie wissen, welchen Christus sie sich aneignen sollen. Darum malt Paulus den Galatern Christum vor die Augen, bis sie ihn „wie er ist" vor sich stehen haben und seine Gestalt ihnen „endlich gewöhnlich wird, ja [ihre] eigene Art affiziert". „Was ist das für eine Gestalt? Ein Lutheraner betet: Erschein' mir in dem Bilde, wie Du für meine Not, Herr Christe, Dich so milde geblutet hast zu Tod'." Damit kommt er dem Willen Christi selbst entgegen.

Als geschichtlicher Versöhner will er angeschaut werden, welcher die Sündenvergebung beschaffend „alle Welt versöhnt und alles außer Gott geheiliget, begnadiget und den Fluch über die ganze Kreatur generaliter aboliert hat". Das ist die „glorioseste und konvenienteste Gestalt", in der Christus gegenwärtig noch jedem Menschen erscheint, deren er sich so wenig schämt, als ein kriegswunder Held nach siegreicher Schlacht sich seiner Wunden, Narben und Krücken schämen wird, „die er für die Republik träget". Wer ihn so erblickt, als den „Erstgeborenen unter allen Brüdern", als „unseren Repräsentanten im Thron Gottes", der „wird nicht konsterniert, sondern denkt, es ist der Herr".

Diese der Gottheit gegenüber mögliche und wirkliche Situation unterscheidet die christliche Religion wesentlich von der heidnischen und jüdischen. „Das ist die Prärogatio unserer gegenwärtigen Zeit, das heißt christliche Religion, das distinguiert die Christen von den Heiden und Juden." In diesem Vorzug ist der höchste Schatz des Christentums gegeben; daß er als solcher nicht erkannt wird, „ist ein Zeichen, daß es tot und erstorben ist mit vielen in der Christenheit, daß viele ihrer Gemeinen simulacra einer Kirchenleiche und keine Leiber sind". In dieser unzureichenden Erkenntnis Gottes und Christi liegt der Grund der religiösen Wirren der Gegenwart, zu welchen auch jene falschen Bußmethoden gehören. Würde Gott in Christo erfaßt und Christus als der geschichtliche Heiland, brauchten die Frommen nicht „so einzeln und gleichsam à tatons gehende, im Finstern tappende sich zu ihm suchen müssen, sondern sie würden ihm frei am Tage und direkt entgegengehen"[46].

Von dieser Grundanschauung aus sucht Zinzendorf den Begriff der „Sinnesänderung“ endgültig festzustellen. „Nichts ist wunderbarer“, sagt er, „als die Transition, der Übergang von einem Gedanken auf den andern. Gott und Mensch sind, in den Gedanken der Menschen, so weit von einander als Himmel und Erde. Es liegt in jedem Menschen eine Ahnung, daß er einen Gott hat, es kann niemand ohne Kontradiktion seiner eigenen Gedanken sagen, es ist kein Gott. Aber dadurch wird man nicht bekannt mit ihm. Dadurch, daß man die Sonne fühlt, kommt man nicht zur Sonne, oder die Sonne zu uns herunter, und von uns zur Sonne ist so keine Korrespondenz als durch ihre Einwirkung. So geht's mit uns in Ansehung Gottes. In ihm leben, weben und sind wir, aber wir haben von Natur keine Korrespondenz mit ihm, sondern das ganze Gemüt ist nur auf das Irdische, aufs Durchkommen in der Welt gerichtet, und alles, was wir gegen Gott thun, geschieht nach einer eingerichteten Form, davon es im alten Testament hieß, wie es eingerichtet wurde: handele Du für uns mit Gott, und laß Gott ja nicht selbst mit uns reden, wir wollen gern gehorchen; Du bist ein Mensch wie wir, mach Du unsere Sache, daß nur wir und Gott aus einander bleiben; wir fürchten uns vor Gott.“ Damit ist das eigentümliche der außerchristlichen Religiosität bezeichnet. „Das Principium regiert noch“, fährt Zinzendorf fort, „auch in den religiösesten Menschen. Daher kommt das Wort Gottesfurcht, dawider Johannes so stark loszieht (1. Joh. 4, 18). Aber es ist nicht anders, es ist der rechte Ausdruck einer wahren Sache. Die besten Religionsleute sind gottesfürchtige Menschen und ihre Religion ist Furcht vor Gott. Das gehört aber doch noch zum ungeänderten Sinne.“ „Danach geht einmal etwas vor, das heißt *μετάνοια*, der Sinn wird einem anders . . . der point de vue, der Gesichtspunkt verändert . . . . man sieht die Sachen von einer andern Ecke als zuvor.“

Christus, „der große und so effektive Prediger der Sinnesänderung“, giebt den Rat, an das Evangelium zu glauben. Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen; das Licht steht nicht mehr hoch über den Menschen, sondern es ist „herunter in die Finsternis gekommen; die vorigen Gedanken sind dadurch insufficient geworden“. Christus bietet neue Gedanken. Der erste in der Reihe derselben lehrt: Gott ist offenbaret im Fleisch 1. Tim. 3, 16. Der Sohn starb zu Gunsten der Menschen. „Diese Predigt macht einen gefährlichen Moment des menschlichen Lebens. Wenn diese Lehre zuerst

vors Gemüt kommt, so kommt's eben nur darauf an, wie man eine Hand umdreht, ob der Mensch vollends sein bißchen Notion von Gott drüber aufgeben oder ob er mehr Klarheit und Licht von seinem Schöpfer kriegen wird." Einerseits kann das Urteil entstehen, daß die Lehre, Gott sei Mensch geworden, Thorheit enthalte. Gott, „das ens simplicissimum, perfectissimum (o! und noch 50 metaphysische Perfektionen dazu, die alle sein müssen, wenn der Gott nach unserer Notion der rechte sein soll), hat als Mensch gelebt und ist gestorben!" Der Sinn kann „zum Schlimmern verändert werden, daß ein Mensch, der vorher Gott noch gefürchtet hat, eine abandonnierte Kreatur wird und gar nichts mehr glaubet". Wer vom philosophischen beziehungsweise natürlichen Gottesbegriff aus diese Lehre zu verstehen sucht, kann sie nicht verstehen; im Gegenteil, er verliert alles Verständnis für Gott. Andererseits ist der Nutzen von dieser Predigt, „wenn der Sinn zum Guten herüberschlägt, wenn sich der Glaube mit dieser Lehre vermengt und der Mensch Lust kriegt zu der Wahrheit, daß Gott Mensch geworden und sein Leben für uns gelassen", der, daß er leicht aus einem Knecht der Sünde und des Todes in ein Kind Gottes gewandelt werden kann, indem er „ein Geist mit ihm" 1. Kor. 6, 17 wird[47].

Von hier aus läßt sich der Begriff der „wahren Sinnesänderung" feststellen. Sie ist „ein Übergang aus der Furcht Gottes [welche die natürliche Gottesanschauung konstituiert] in die Liebe Gottes, aus gewissen seriösen und schweren zu herzlichen und frohen Gedanken, von einer großen (vielleicht Höllen-) Angst in eine himmlische Freude". Entstanden ist „ein anderer Sinn in zwo Absichten; erstlich daß man allem finstern sündlichen boshaften Wesen und der Entfremdung von Gott den Rücken kehrt, zweitens, daß man gerade in die Arme des Menschenhüters, des Freunds und Liebhabers der Seele läuft und in seinen Wunden, als ob sie den Augenblick erst geschlagen wären, seine Seligkeit fühlt und kriegt. Das ist die Metanoia, der andere Sinn aus dem Glauben ans Evangelium".

Die Höllenangst gehört also insofern nicht in das Gebiet der specifisch christlichen Erfahrungen hinein, als sie derjenige erlebt, der noch unter der Wirkung des außerchristlichen Gottesbegriffs steht; die Gottesfurcht kann sich da zur Höllenangst steigern. In ihr kommt die natürliche Entfremdung von Gott zutage; indem die christliche Buße sich vollzieht, steht der Gläubige unter der Wirkung des in Christo offenbaren Gottes, verzichtet daher auf die Ent-

fremdung von Gott und ergreift die Gemeinschaft mit ihm in Christo. Was dabei von Höllenangst und Kampf erlebt wird, ist Wirkung der natürlichen Gottesanschauung, die daher bei dem getauften Christen an sich nicht einzutreten braucht, am allerwenigsten aber gefordert werden darf.

Buße ist also der unter Verzicht auf den Wert des natürlichen und sündlichen Lebensbestandes vor Gott vollzogene Übergang aus der Entfremdung von Gott zur Gemeinschaft mit Gott. Dieselbe muß vermittelst der Anschauung Gottes in Christo gewonnen werden. Zum Bußkampf gestaltet sie sich insoweit, als die natürliche Gottesanschauung noch nachwirkt, und eine partielle Wertschätzung des sündlichen Lebensbestandes aufrecht erhalten wird. In dieser Weise sucht Zinzendorf die Bußtheorie von seinem Grundsatz der Erkenntnis Gottes aus Christo ausgehend zu gestalten. Dem hallischen Pietismus mit seiner Kampflehre steht demnach noch nicht die volle Erfassung des christlichen Gottesbegriffs zu Gebote.

3. Der Bußkampf Christi.

Zinzendorf macht den Versuch, Wesen und Bedeutung der Buße aus der Person Christi zu verstehen. Die natürliche Gottesanschauung wirkt Angst und Qual, die christliche nicht. Der Grund muß aus dem Wesen des Christentums oder richtiger aus der Person Christi selbst verstanden werden. Die christliche Buße ist von dem Moment des Abgestraftwerdens und des Kampfes frei, „weil Gott für uns seinen Sohn am Kreuz hat Buße thun lassen“ [48]. Für uns alle hat Christus am Kreuz gebüßt; nun „kostet's ihm nur ein Wort, da wir alle errettet werden“. Indem er für uns Buße that, haben wir nicht nötig, fromm und heilig zu werden, um Anteil an seinem Tod zu erhalten, sondern wir werden desselben teilhaftig als Sünder, ohne Zuthun der Werke unter der Bedingung des Glaubens [49]). Zinzendorf hat hier den Begriff der Buße als Straferduldung im Auge.

Während er den Gedanken, daß der Mensch unter dem strafenden Gott hier büßen müsse, um im jenseitigen Leben verschont zu werden, als Irrtum brandmarkt, citiert er mit Zustimmung ein Osterlied der böhmischen Brüder, in welchem Gott dafür gedankt wird, daß er seinen Sohn für uns am Kreuz hat Buße thun lassen. „Da schickt sich das Wort hin, nicht für die armen Menschen, die

mit der ganzen Welt Gut keine Seele lösen, oder nur einen Schaden der Seele gut machen können.“ Seit Christus gelitten hat und gestorben ist, giebt es keinen „meritorischen Bußkampf“[50]. Die büßende Thätigkeit des Erlösers findet am Kreuz ihren abschließenden Höhepunkt, vollzieht sich darum schon vorher in seinem Leben und tritt namentlich in einem kurz vor dem eigentlichen Leiden eintretenden Ereignis zutage, in dem inneren Kampf, welchen er in Gethsemane zu bestehen hatte. Er hat seinen Tod 30 Jahre und noch länger erwartet, er hat gewußt, daß er um der Menschen Sünde willen sterben werde. Während dieser Zeit hat er „alles erfahren, was ein Mensch an seiner Seele ausstehen kann, alle Schwachheiten, Krankheiten, Versuchungen und Übungen. Das hat sich zusammengezogen, da er am Ölberg Blut schwitzte, da er am Kreuz schrie: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen“, da er also das Fernsein Gottes selbst erfuhr. Auf diese Weise hat sich Christus die Gemeine erarbeitet[51]. Das Wie dieses Kampfes erörtert Zinzendorf eingehend in einer 1741 gehaltenen Rede. Er will aus den Worten: „er fing an zu trauern, zu zittern und zu zagen und sprach: meine Seele ist betrübt bis in den Tod“, den wahren Bußkampf erläutern, indem er zeigt, 1) was derselbe ist, 2) wer dazu bestellt ist, und 3) wie weit er uns angeht. Dem ersten Teil stellt Zinzendorf die Definition voran: Der wahre und eigentliche Bußkampf der ist eine peinliche Handlung, dadurch der Zorn Gottes über uns auf die Seite geschafft, da die Feinde und Gegner unsrer Seele müssen überwunden, da das Herz der Menschen, die es angehet, in einen solchen Stand muß gesetzt werden, daß ihm zu helfen ist. Der Vorgang bezieht sich also letztlich auf das Heil des Menschen, indem er den Zorn Gottes und den Widerstand der Gott feindlichen Welt außerhalb und innerhalb des Menschen aufhebt.

Der Begriff Bußkampf erscheint zunächst als ein solcher, der aus zwei einander widersprechenden Begriffen zusammengesetzt ist. Ein Kampf ist ein Vornehmen, durch welches man etwas mit Gewalt erzwingt. Buße dagegen bezeichnet den Zustand, beziehungsweise das Verhalten dessen, welcher für dasjenige, was er gesündigt hat, das Recht und die Strafe ausstehen muß. Diese zwei Arten des Verhaltens scheinen sich zu widersprechen. Man kann nicht „ein Recht ausstehen und, indem man leidet, was die Thaten wert sind, doch damit etwas erzwingen“. Bei Christus ist thatsächlich beides zusammen da. Einerseits „wird das Recht und die Strafe aus-

gestanden, die auf die Sünde gehört", und zwar vollständig, so daß keinerlei Anspruch mehr erhoben werden kann; andererseits wird doch dabei „ein Recht erzwungen und erdrungen".

Da die Erscheinung sich nicht logisch erklären läßt, ist sie als ein Geheimnis zu bezeichnen.

Redliche Menschen, welche auf Rettung anderer ausgingen, haben einen Bußkampf von Menschen verlangt. Daraus entstand der Glaube, man müsse durch Kasteiung und ähnliche Dinge den Zorn Gottes ausgleichen. Man wußte nicht, daß dies lediglich durch Gottes Erbarmen selbst geschehen kann. Während Bußwerke daher in vorchristlichen Religionen am Platze waren und noch jetzt in der öffentlichen Rechtspflege zur Anwendung kommen, sind sie aus dem christlich-religiösen Gebiet vollständig auszuschließen. Niemand kommt es im Christentum zu, einen Bußkampf zu bestehen, denn Christus hat dieser Erscheinung damit ein Ende bereitet, daß er den betreffenden Kampf ein- für allemal in Gethsemane ausgestanden hat. Er hat in besonderer Weise bei dieser Gelegenheit alle Strafen Gottes ertragen. Ein anderer Mensch hätte in diesem Falle einfach nur die Strafen erduldet, Christus dagegen errang gleichzeitig ein Recht, nämlich unsere Gerechtigkeit. Er unterstand sich, die Handschrift (unser rechtliches Gebundensein an den Satan und an den Tod) in Stücke zu reißen und ans Holz zu heften. Damit hat er die Gläubigen nicht nur von Gottes Zorn, sondern auch von der Macht des Satans und des Bösen befreit. Die Gläubigen gelangen nicht eher zu innerer Ruhe, bis sie die Überzeugung erlangt haben, daß der Bußkampf Jesu Christi ihnen zu gute kommt, indem sie, von Satan und Tod, von Sünde und Übel befreit, nicht mehr in der Lage sind, „einen feindseligen Sinn gegen den Erlöser" haben zu müssen, sie können in die Gemeinschaft desselben eintreten[52]). Darum ist der gottwohlgefällige Bußkampf nirgends als am Ölberg zu suchen. In dieser „Periodus cumulativa"[53]) seiner Leiden hat Christus den Becher des göttlichen Zornes bis auf den letzten Tropfen ausgetrunken. Wenn jetzt jemand wollte ein beständiges Bußleben führen, hätte er keine Ursache dazu; der göttliche Zorn ist nicht mehr vorhanden. Auf Grund des Bußkampfes Jesu sind die Christen Leute, „die sich ihrer Gnade und Seligkeit und ihres Friedens immer bewußt sind ..., wo sie sind in der Welt"[54]).

Seit Christus in seinem Leben und Leiden die göttliche Strafe ertrug und zugleich Freiheit von Sünde und Übel errang, hat sich

die religiöse Betrachtungsweise vollkommen geändert. [illegible] eines strafenden göttlichen Zorns ist aufgehoben, ka[illegible] nicht mit dem Begriff der christlichen Buße verb[illegible] Ebensowenig kann die Vorstellung eines Kampfes ge[illegible] Sünde herangezogen werden, denn die Sünde ist bereits z[illegible]unsten der Gläubigen besiegt. Der Bußkampf Christi ist diejeni[illegible] Erscheinung innerhalb des Christentums, welche allein den Wert [illegible]er Straferduldung und der kämpfenden Überwindung des Sündenzustands hat. Wer im Glauben an diesen Christus steht, braucht sich seine inneren Erlebnisse im Verhältnis zu Sünde und Übel nie als göttliche Strafe anzurechnen, noch hat er nötig, dieselben unter den Gesichtspunkt eines Kampfes zu stellen, in dessen Wesen es liegt, daß über Sieg oder Niederlage noch nicht entschieden ist. Der Christ hat die ihn versuchende Sünde jederzeit unter den Gesichtspunkt zu stellen, daß sie als Gesamtmacht bereits besiegt und daß die ihr entsprechende Strafe getragen ist. Daß im einzelnen Falle ein kampfartiges Verhalten eintreten kann und muß, hat Zinzendorf nie geleugnet.

Indem er sich von dem Grundsatz der Erkenntnis Gottes aus Christus leiten läßt, arbeitet er in der Weise der „Herztheologie", das heißt einer Theologie, welche die Summe des im Christentum praktisch Erlebbaren zum Ausdruck bringen will (S. 79). Die von der Kirchenlehre behauptete Thatsache der Straffstellvertretung Christi wird sich praktisch nur von dem Gebiet aus verstehen lassen, auf welchem im Christentum Strafe erlebt wird. Dies ist, der Erfahrung der aus natürlichen Menschen entstandenen christlichen Gemeinde zufolge auf dem Gebiete der Bußvorgänge der Fall. Sie unternimmt hier die Überwindung der zuständlichen Sünde und empfindet die dieselbe begleitenden äußeren und inneren Übelstände als göttliche Strafe, welche sie zu erdulden hat. Vom Standpunkt des Evangeliums aus kann davon an sich nicht die Rede sein. Dennoch hat dieses innere Verhalten ein gewisses Recht. In der Buße als Sinnesänderung vollzieht sich der Übergang von der natürlichen Gottesanschauung zur christlichen, welcher stets mit Schmerzen verbunden ist. Soweit derjenige, der denselben vollzieht, noch auf dem natürlichen Standpunkte der Gottesfurcht verharrt und damit zugleich teilweise den alten Lebensbestand aufrecht erhält, werden ihm dieselben als göttliche Strafe erscheinen, welche er in der Gestalt eines mühsamen und fruchtlosen Kampfes gegen die zuständliche Sünde auf sich zu nehmen hat. Die Lehre von der Straf-

stellvertretung Christi hat daher zunächst weniger einen Bezug auf die Versöhnung und Rechtfertigung als vielmehr auf die Buße. Zinzendorf stellt daher das Strafleiden Christi unter den Gesichtspunkt eines Bußkampfs, der als eine Verbindung von Straferduldung und positiver Leistung aufgefaßt wird. Indem Christus die Sünde thatsächlich überwindet, erduldet er zugleich in diesem Kampfe die ihr zukommende Strafe. Diese Kombination, welche im ganzen Leben des Erlösers nachweisbar ist, kulminiert in seinem Kampf in Gethsemane und in seiner Gottverlassenheit am Kreuz. Beide Momente können insofern unter den Gesichtspunkt der Straferduldung gestellt werden, als Christus hier das dem natürlichen Menschen eigentümliche Gefühl der Gottesferne äußerlich und innerlich durchlebt. Die Bedeutung dieses Erlebnisses liegt darin, daß es für die christliche Gemeinde „meritorisch" ist. Dieselbe wird dadurch von der Notwendigkeit eines Kampfes gegen die zuständliche Sünde, welcher als Straferduldung erscheint, befreit.

Der Wert der Strafstellvertretung Christi liegt also darin, daß infolge derselben der Buße der Gemeinde kein Strafwert zukommt. Wenn dieselbe sich normal unter der Anschauung Christi vollzieht, kann sie sich daher zu einem Übergang aus der natürlichen Gottesanschauung in die christliche gestalten, welcher als ein wenn auch mit Schmerzen verbundener Akt der Befreiung begriffen wird.

Wer in dem Bußvorgang steht, braucht sich daher nicht als einen solchen zu beurteilen, der von Gott gestraft und zu einem fruchtlosen Kampfe mit der zuständlichen Sünde angehalten wird. Diese Auffassung wirkt dahin, daß alle äußeren und inneren Übel, welche über den Bußfertigen ergehen, von ihm nicht als göttliche Strafe aufgefaßt werden, um des meritorischen Bußkampfs Christi willen.

4. Ablehnung jeder Bekehrungsmethode.

Indem Zinzendorf sich von der hallischen Bekehrungsmethode aus prinzipiellen Gründen abwandte, wurde er überhaupt jeder Methodisierung des religiösen Lebens gegenüber verdachtvoll gestimmt. Gott weiß in seiner Weisheit, wie er jedem Menschen am besten beikommen kann. Die Arten, Gelegenheiten, Stunden sind ungleich, daß man sie nicht determinieren kann. Daher ist es nicht evangelisch, „gewisse Regeln vorzuschreiben, oder Methoden und Fassungen zu fordern, darinnen die Seelen vorher sein

müssen, oder eine gleiche Beschaffenheit der Seelen zu begehren“ [55]. Auch in dieser Frage ist die Person Christi maßgebend; er ist das „lebendige Gesetzbuch“. Die Methodisierungstendenz der Frommen ist ein Rival der heiligen Person Jesu, ein Götze, welcher dieser entgegengestellt wird; eine Zuflucht für alle Schelme, die vom persönlichen Glauben an Christus nichts wissen, aber nach dem Schein der Heiligkeit trachten und, indem sie ihn erwerben, das rechte Bild Christi und des Christen verderben und andere dadurch irre führen. Christus ist das persongewordene Gesetz, aus welchem die Forderungen Gottes allein zu lernen sind. Aus ihm kann und soll man „die Naturregeln eines Kindes Gottes“, das „Naturrecht“ desselben erkennen und das letztere in seinem ganzen Umfang ableiten. Wenn ein Mensch auch noch so viel Rezepte hat, ja das Rezeptbuch selbst, ein mit großem Zeitaufwand erbautes Laboratorium und das rechte Feuer, „wenn er alles, was zu der Arbeit, einen solchen Heiligen zu bereiten, erfordert wird, beisammen hat, so fehlt der Handgriff und er kann's nicht bereiten, es platzt ihm alles wieder . . . . und endlich geht er aus der Zeit wie ein Goldmacher und hat nichts als Rauch“. Alle die Leute, die „durch philosophische Vorstellungen oder durch ernstliche Bußpredigten, oder was es ist, einen solchen Ernst der Heiligung in den Seelen erregen und die Seelen so weit führen, daß sie ihre Directeurs werden, daß sie sie von der ersten Bekehrung an in alle die Grade hineinführen müssen, wo sie meinen hineinzukommen, das sind lauter solche Avanturiers, die, weil sie selber mit ihrer Goldmacherei betrogen sind, wieder herum ziehen und suchen andere zu betrügen“. Alle echte Heiligkeit ist allein aus der Person Christi zu gewinnen [56]. Zinzendorf will daher „alle Generalvorschriften, wie man's im Werk der Bekehrung mit denen Seelen halten müsse, für pedantisch, scholastisch oder doch ungereimt“ halten. Die Beispiele, welche die heilige Schrift bietet, sind sehr verschieden geartet; gemeinsam ist ihnen der Fortschritt „vom Erkenntnis seines Elends durch Reue und Leid zum gläubigen Ergreifen der Gnade in dem Verdienste Jesu Christi“, aber in der Bibel wie in der täglichen Praxis giebt es so viel *ὕστερα πρότερα*, daß, „wer eine mathematische und universale scalam der Bekehrungsordnung daher malet, zur Genüge damit beweiset, daß er in der Spekulation besser bewandert ist als in der Bekehrungspraxi“ [57]. Die Methodisierung ist die Folge der Ansicht, daß sich die Bewegungen einer Menschenseele nach Theorieen leiten lassen, die auf konstruktivem Wege gefunden worden sind.

Die Beobachtung lehrt, daß sich die Zustände der menschlichen Gesellschaft beständig ändern. Die göttliche Wahrheit bleibt immer dieselbe; die Art und Weise dagegen, wie diese Wahrheit praktisch angeeignet wird, fixieren zu wollen, wäre eine vergebliche Arbeit, denn sowohl in den einzelnen Personen als in der Gesellschaft treten Veränderungen ein, „je nachdem eine Art zu denken die Oberhand kriegt, je nachdem man die armen unschuldigen Kinder in einen gewissen Gang bringt, der ihnen hernach ihr Leben lang, wenigstens im Kopf, anhängt". Gott ist nicht wie ein menschlicher Gesetzgeber aufzufassen, der alles nach einer Schablone beurteilt.

III. Kirchlicher und unkirchlicher Pietismus.

A. Begriff des Pietismus.

Die geschichtliche Thatsache, daß Zinzendorf ein gut Teil seiner geistigen Habe Spener und Francke verdankt, führte darauf, sein inneres Verhältnis zu den Richtungen zu untersuchen, welche jene Männer in das Dasein gerufen hatten. Dies war deshalb geboten, weil die Beeinflussung durch sie schon in die Jugendjahre Zinzendorfs fällt und sich vollzog, ehe er noch ein Gesamtbild von der religiösen Bewegung hatte, welche man unter dem Namen Pietismus zu verstehen pflegt. Indem sich seine christliche Weltanschauung in der Auseinandersetzung mit den von Spener und Francke angeregten Gedanken und Bestrebungen bildete, gelangte er allmählich zu einer umfassenderen Kenntnis und Beurteilung jener religiösen Erscheinungen des 18. Jahrhunderts. Zinzendorfs Auffassung derselben hat um so mehr Anspruch auf Beachtung, als er nicht nur mitten in der betreffenden Bewegung stand, sondern auch gemäß der Anerkennung, welche er der Aufklärung zu teil werden ließ, befähigt war, dieselbe unbeirrt durch den Parteigegensatz beider Größen (in den Jahren 1720—1750) zu beurteilen.

Zinzendorf bezeichnet den Begriff „Pietismus" als einen in sich unklaren. Man hat Erscheinungen unter demselben subsummiert, welche in ihren Merkmalen sich widersprechen. „Es ist so viel Melange von wahren, wahrscheinlichen und bedenklichen Dingen sub schemate illo pietistico vorkommen, daß man nicht recht Lust

hat haben können, mit darunter zu passieren“ [1]). Zinzendorf macht den Versuch, Klarheit zu schaffen und festzustellen, was unter dem Begriff Pietismus eigentlich zu verstehen sei. Man hat drei Arten, diesen Namen zu gebrauchen, aus Spott, im Ernst und aus Unverstand. Gewöhnlich begegnet man der ersten Art. Der ganze Schwarm liederlicher Vögel, die nicht wert sind, daß sie in der christlichen Religion geduldet werden, steckt sich hinter einen Sektennamen, um die Ruchlosigkeit zu beschönigen, den bösen Wandel mit dem Mantel der Reingläubigkeit zu bedecken und das heilige und lautere Wesen anderer durch die verhaßte Beschuldigung besonderer Meinungen verächtlich zu machen. Zinzendorf denkt offenbar an Erscheinungen wie die der Buttlerschen Rotte (seit 1702). Die Zioniten hatten vor kurzem (1737) in Ronsdorf das neue Zion gegründet. Auch die Bordelumsche Rotte wurde jetzt (1739) bekannt. Die zweite Art, den Namen Pietismus zu gebrauchen, ist die ernstliche. Das Wort Pietist ist vor 50 Jahren (also 1689) in der Weise entstanden, daß ein Leipziger Professor auf den Tod eines frommen Studenten ein Lied dichtete, das mit den Worten schloß: „Er war ein Pietist“. Der Dichter wollte in dieser Bezeichnung „alles zusammen nehmen, was einen guten Christen ausmachen könnte“. Da nun die Sektennamen in der Regel auf ein „ist“ endigen, adoptierten die rigiden lutherischen Theologen diese Bezeichnung, um sie auf eine Richtung anzuwenden, der folgende Charakterzüge eigentümlich sind: 1) Wiederherstellung der Werkheiligkeit und Behauptung des Satzes, daß die Bekehrung vom Willen anfange, und daß die Sündenvergebung nicht der Anfang des geistlichen Lebens, sondern gleichsam ein Lohn sei. 2) Das ungeordnete Streben, auf religiösem und kirchlichem Gebiet „etwas Apartes zu machen“, in der Weise, daß unter Abweisung einer besonderen Religion alle Religionen zusammengemengt werden. 3) Prinziplose und unklare Repristination der verschiedensten häretischen Standpunkte. Die Vertreter der so gearteten Richtungen wollte man mit dem Gesamtnamen Pietist oder Frömmling bezeichnen, da ein specieller Sektenname der unklaren Mischung verschiedener Lehrelemente wegen nicht gegeben werden kann. Der Pietist ist „mit einem Wort ein Irrgeist, der einen Schein des gottseligen Wesens hat, aber seine Kraft verleugnet“. Da es sich hier um die Beschreibung dessen handelt, was „im Ernst“ Pietismus ist, läßt sich jetzt die Zinzendorfsche Definition dieses Begriffs feststellen. Pietismus ist das außerhalb der vor-

handenen Ordnung sich vollziehende religiöse und kirchliche Besonderungsbestreben, das ohne wahrhaft religiöse Motive unter eklektischer Verwendung der verschiedenartigsten häretischen Lehrbegriffe durchweg den Heilsstand nicht als auf die Sündenvergebung gegründet beurteilt. Danach können wir den Pietismus kürzer als diejenige Richtung bezeichnen, welche mit ausdrücklicher Leugnung der religiösen Grundlage des evangelischen Christentums in willkürlicher Weise kirchliche Besonderung anstrebt. Der Pietismus bedeutet also im Grunde nichts anderes als den Versuch, vorreformatorische Standpunkte in die Reformationskirchen hineinzudrängen und dadurch diese in ihrem geordneten Bestand aufzulösen. Die pietistische Frömmigkeit ist daher eine solche, die im Prinzip unevangelisch und in der Form separatistisch ist. Sie ist, vom Standpunkte der Reformation aus geurteilt, Pietismus im Gegensatze zur pietas, welche auf der Grundlage des Glaubens an die in Christo offenbare Sündenvergebung in der Form der geordneten kirchlichen Gemeinschaft geübt wird. Zinzendorf hält sich selbst so wenig für einen Pietisten, daß er der damit bezeichneten Richtung vielmehr mit seinem Plane der Gemeinbildung innerhalb der Religionen entgegenarbeiten will (S. 145).

Noch eine dritte Art, das Wort Pietismus anzuwenden, erwähnt er, welche „aus Unverstand" kommt, also keine Gültigkeit hat, „da man diejenigen Theologen, welche leugnen, 1) daß die unbekehrten Pfarrer erleuchtet sind; 2) daß es Mitteldinge gäbe, das ist Sachen, die weder gut noch bös wären, z. B. Tanzen und Spielen u. s. w., auch mit keinem Namen der alten Ketzer zu belegen gewußt und sich des Modeworts bedient, dadurch aber endlich so weit verfallen, sie mit allen Fanatikern in eine Klasse zu setzen". So gewiß es ist, daß das Wort einerseits schlechte und irrige Menschen bezeichnet, so gewiß ist es auch, „daß der Teufel mit dem Pietistenwort sein Spiel hat und nichts anderes darunter sucht, als daß die Lutheraner sich einen bloßen Wahn- und Hirnglauben angewöhnen, das thätige Christentum aber und ein wahres Gefühl vom Heiland in der Seele für fanatische und pietistische Träume halten sollen". Das ist in der That „der ganze bisherige sichtbare und gemeine Effekt von dieser ganzen Religionsbewegung", die jetzt kein ehrlicher Theolog mehr leugnet [2]). Männer also, wie Spener und Francke, haben mit dem „Pietismus" nichts zu thun; man will lediglich ihre guten Bestrebungen brandmarken, indem man diesen Titel auf sie anwendet. In Übereinstimmung mit dieser Auf-

fassung sagt Zinzendorf später (1740), der Pietismus sei der gerade Weg zum Separatismus. Wenn er aber andererseits als Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes die Aufstellung gewisser Theologen anführt, „daß ein unbekehrter Lehrer die göttliche Wahrheit nicht traktieren könne“, und ausführlich erörtert, daß dieser Satz in seinen Wirkungen zum Separatismus führen müsse[3]), so ergiebt sich daraus, daß seiner Auffassung nach jene Männer doch einen gewissen Anteil am Pietismus haben, soweit sie nämlich jenen Satz vertreten. Auf seiten der kirchlichen Theologen findet also ein zweifacher Gebrauch des Wortes Pietismus statt. Einmal handelt es sich um jene Reformtheologen, welche gegen den Wahn- und Hirnglauben das thätige Christentum und das wahre Gefühl vom Heiland vertreten, zum anderen um jene kirchlichen Sonderbündler mit ihrer auf unevangelischer Grundlage sich vollziehenden willkürlichen Kombination häretischer Lehrstandpunkte. Die erste und zweite der oben unterschiedenen Arten fallen im Grunde in eine zusammen.

Daher redet Zinzendorf auch später nur von zwei Arten der Pietisten. In einem Liede beschreibt er die pessimistische Stimmung unter den Frommen, die man in Deutschland Pietisten nenne. „Dasselbe wertgeschätzte Volk gerechnet zu der Zeugenwolk das singt, wenn seine Stunde da, gar selten ein Halleluja; wenn sie das Leben rekapitulieren, so geht es an ein Lamentieren; man kämpft, und wenn man siegt, so wird man halb vergnügt; man weint, man klagt, man thut, als ob der letzte Tag von etlich tausend bösen Tagen der schlimmste unter allen sei.“ Statt des Te Deum laudamus und anderer Freudenlieder singt man nur die Litanei[4]). So wenig Zinzendorf dieses „Lamentieren“ als Ausdruck echt-christlicher Stimmung anerkennen kann, spricht er doch von einem wertgeschätzten Volk. Er erkennt also diese auf einer einseitigen Empfindung der Sünde und der Übel beruhende Lebensanschauung als in ihrer Weise berechtigt an.

Diesem Liede stellt er ein anderes[5]) gegenüber, in welchem er die Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo als die im religiösen Leben allein entscheidende preist. Quäker, Täufer sind ihm recht, wenn sie diese Erkenntnis haben. „Ein einziges Volk auf Erden will mir zum Ekel werden, die sind mir widerlich, die miserablen Christen, die niemand Pietisten betitelt, als sie selber sich.“ Sie erkennen ihre Aufgabe darin, eine Hütte [geordnete Kirchengemeinschaft] zu zerstören, so daß sie ohne Dach und Seitenwände dasteht. Die schutzlosen bebenden Kinder, welche aus derselben verjagt sind,

sehnen sich nach einem andern Hause, weil sie in Sturm und Unwetter fast die Besinnung verlieren. Allein sie müssen hören, daß die Gewährung eines Obdachs etwas höchst Gefährliches sei, „und daß im Hause sitzen und sich vorm Winde schützen nichts sei als pure Sklaverei“. Wenn Jesus den Verlassenen zuruft, daß sie sich wie die Küchlein unter seinem Schatten sammeln sollen, „so schreien sie im Grimme, das ist nicht Jesu Stimme, ins Wetter 'naus ihr Küchelein“. Diesen unglücklichen Opfern des kirchenauflösenden Pietismus will Zinzendorf als Retter dienen. Wenn er eine wohlverwahrte Hütte findet, da wartet er, bis man ihn durch die Thür einführt, im andern Falle zieht er sich zurück. Wenn er aber ein verirrtes, den Schrecken der Wüste preisgegebenes, jammerndes Christenkind findet, so glaubt er ohne weiteres Fragen demselben zurufen zu können: „Komm rein und leg Dich her; das Lamm, das Dich erkaufet und in sein Blut getaufet, das hole Deines Gleichen mehr.“

Das erste Lied bezieht sich offenbar auf die kirchlich Frommen, die, weil sie mit dem Pietismus die mangelhafte Erfassung der Sündenvergebung gemein haben, zu keiner inneren Freudigkeit des Glaubens gelangen können. Das zweite Lied schildert die unkirchlichen Pietisten, welche in willkürlicher Weise den Frieden der Kirche stören und ihre Mitglieder in religiös-sittliche Verkommenheit hineinstoßen.

Spangenberg legte Zinzendorf (1750) die Frage vor, ob nicht zwischen diesen beiden Liedern ein Widerspruch bestehe. „An jenem Ort nennen Sie die Pietisten ein wertgeschätztes Volk u. s. w., an diesem nennen Sie sie miserable Christen.“ Zinzendorf antwortet ganz in Übereinstimmung mit seiner früher aufgestellten Definition: „Die erste Gattung sind die wackern Leute, welche von andern wider ihren Dank Pietisten geheißen werden, die andern diejenigen groben und insolenten Separatisten, die sich aus einer besondern Caprice selbst so titulieren“[6]). Die Separatisten sind die „Feinde der Religionen“, sie selbst nennen sich Pietisten[7]).

Demnach ist also der Pietismus eine unkirchliche Erscheinung, mit welcher die kirchlichen Reformtheologen und ihre Anhänger nicht in eins zusammengeworfen werden dürfen. Insofern aber diese Richtung teilweise auch von jenen Theologen vertreten wird, giebt es auch einen kirchlichen Pietismus, welchem eine Berechtigung innerhalb der Kirche zukommt. Auf Grund der Zinzendorfschen

Anschauungsweise scheiden wir daher zwischen kirchlichem Pietismus als einer Reformrichtung in der Kirche und unkirchlichem Pietismus als einer die Kirche gefährdenden Bewegung.

Zinzendorf faßt den Pietismus als solchen prinzipiell unter dem Gesichtspunkt eines mit isolierter Christentumspflege verbundenen Zurücksinkens auf vorreformatorische Anschauungen auf, erkennt jedoch an, daß sich mit demselben, soweit er inner-kirchlich auftritt, bedeutsame positive Elemente verbunden haben.

B. Der kirchliche Pietismus.

1. Wertschätzung der kirchlichen Reformbestrebungen.

In seiner „summarischen Erörterung" vom Jahre 1728[5]) vollzieht Zinzendorf eine scharfe Kritik an der auf die Reformation folgenden Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland. Das thätige Christentum erscheint von Kanzel und Katheder verbannt. Diejenigen, welche sich, mit Beibehaltung der evangelischen Wahrheit, zu lebendigen Tempeln Gottes bereiten lassen wollten, konnten sich in die Predigten, welche öffentlich gehalten wurden, nicht finden, und sich von denjenigen nicht mehr unterscheiden, welche „fleischlich sind und keinen Geist haben". Unter dem Namen der getauften Christen warf man endlich alles „in eine Brühe", so daß die Gefahr der Separation drohte. Da erweckte Gott etliche treue Zeugen, welche, in ansehnlichen Kirchenämtern stehend, für gottseliges Leben und bessere Kirchenzucht eintraten; es gelang ihnen, Einfluß auf die Universitäten zu gewinnen; in besonderer Weise traten sie für die Privaterbauung der Gläubigen in den Häusern ein[6]). Solche Männer sind ein göttliches Gnadengeschenk an die Kirche. Noch jetzt ist ihr Auftreten wünschenswert. Zinzendorf beklagt es, daß es in der Gegenwart so wenig Leute gäbe wie Schade, Lange, Hedinger, Francke, Schwedler, Veit Diedrich, Scriver und andere. Ein göttlicher Eifer ums Haus des Herrn war es, „der sie fraß und der ihnen doch in so viel tausend Herzen ein ewiges Monument aufgerichtet, wie denn ich allemal eine süße Freude in meinem Herzen fühle, so oft mir nur einer von diesen Namen einfällt". In den Religionen muß es solche Donnerskinder, solche Eliasse geben, sonst schläft gewiß alles ein. „Das Predigen, das Dringen an die Seelen ist zu philosophisch, gelassen, bündig, überlegt, reserviert. Es will

durchgesetzt und zuweilen ein guter Fleck eingerissen und niedergebrannt sein, ehe wieder gebaut werden kann“ [10]). Zinzendorf bezeugt, daß er gern, wenn auch nicht bedingungslos, als Schüler solcher Männer aufgefaßt sein will. Er hat jedem rechtschaffenen Theologen, gehöre er der Richtung von Wittenberg oder von Halle, von Helmstädt oder von Jena an, stets willig zu Füßen gesessen und über eigene Erfolge nicht mehr Freude gehabt als über die segensreichen Wirkungen Speners, Franckes und ihrer Geistesverwandten [11]).

Der Hennersdorfer Kommission (1748) legte Zinzendorf eine Schrift vor, in welcher er diese kirchlichen Reformbestrebungen, in deren Linie er auch sein eigenes Thun hineinstellt, auf Herzog Ernst den Frommen von Gotha zurückführt; später habe sich unter mancherlei Störungen die Bewegung auf die Arbeit Franckes und seiner Genossen konzentriert [12]). Diese „pietistische Ökonomie“, welche sich an die Namen der genannten Männer knüpft, nennt Zinzendorf „ein göttliches Phänomenon“, das vor hundert Jahren notwendig habe auf die alte böhmisch-mährische Brüderkirche folgen müssen. Sie steht auf demselben Grunde mit dieser Kirche, deren Disziplin Männer wie Butzer, Joh. Gerhard, Francke, Buddeus „so hoch geachtet, daß sie dieselbe durchaus in die lutherische Kirche hinein haben wollen“ [13]).

Die vorangegangenen Untersuchungen haben gezeigt, wie Zinzendorf durch seine persönliche Entwickelung, auf welche Spener und Francke Einfluß gewannen, in diese kirchliche Reformrichtung hineinwuchs. Es zeigte sich, daß sein Verhältnis zu beiden Männern in theologischer Beziehung sich verschieden gestaltete. Während er an Spener keine Kritik übt und den Ecclesiolismus desselben, wenn auch auf andern Grundlagen und in anderer Richtung fortzubilden sucht, tritt er Francke mit seiner Opposition gegen die Kampflehre in bedeutsamer Weise entgegen. Durch seine Beurteilung dieser Lehre und des Glaubensbegriffs, auf welchem sie letztlich ruht, nähert er Francke jener als Pietismus verworfenen Richtung an. Noch mehr geschieht das in Bezug auf den jüngeren Francke. Er beschuldigt diesen, er sei „im Herzen ein Separatist gewesen“ und habe auf seinem Zimmer Privatabendmahl gehalten. Steinmetz habe ihm bei Gelegenheit von Spangenbergs Verweisung darüber Vorhaltungen gemacht. Seine Gattin sei lange Zeit hindurch Gichtelianerin gewesen. Zinzendorf scheidet also die hallische Reform von der Spenerschen. Schon Spener, meint er, habe von den Hallensern geglaubt, sie gingen zu weit und würden der lutherischen Religion Schaden thun. Schade

habe hauptsächlich die Trennung zwischen Spener und den Hallensern hervorgerufen; er nannte den Beichtstuhl Höllenpfuhl. Spener habe die Hallenser nur aus Moderation noch passieren lassen, weil er nicht richten wollte, und weil seine eigenen Anverwandten auch zu weit gegangen seien [14].

Zinzendorf sieht also im hallischen Pietismus eine Reformbewegung, welche über das Maß des kirchlich Zulässigen hinausgeht; sie berührt sich darum mit dem „Pietismus" in seinem Sinne. Er selbst teilt diesen Standpunkt nicht. Die eingeleitete allgemeinere Untersuchung über Zinzendorfs Verhältnis zum Pietismus überhaupt nötigt uns, eine umfassendere Betrachtung darüber anzustellen, wie Zinzendorf jene vom hallischen Pietismus aufgenommene und fortgeführte kirchliche Reform beurteilt, und welchen Wert er den Gedanken zuschreibt, von welchen dieselbe getragen wird.

2. Beurteilung des Gedankens einer notwendigen Ergänzung der lutherischen Reformation.

Dem kirchlichen Pietismus ist der Gedanke eigentümlich, daß die erste Reformation Luthers durch eine zweite ergänzt werden müsse, welche eine Reform des kirchlichen Lebens bezweckt. Im Jahre 1728 steht Zinzendorf diesem Gedanken durchaus nahe, wenn er erklärt, daß nach Luthers und anderer tapferer Männer Gedanken die Reformation erst „zur Hälfte in dem Stande" sei. Da der Protestantismus seinem Prinzip zufolge weder in den Prinzipien infallibel noch in den provisionellen Einrichtungen unverbesserlich ist, müssen redlich gesinnte Männer von Zeit zu Zeit Besserungsvorschläge machen. Diese haben sich indessen mehr auf Abschaffung von Mißständen als auf Einführung „neuer, auch heilsamer guter Anstalten" zu beziehen. Als abzuschaffende Übelstände bezeichnet Zinzendorf die Gewalt der Obrigkeit in Gewissenssachen, das Amt der Schlüssel, die Kirchengemeinschaft der Gottlosen, die Hinderung der Privatzusammenkünfte. Obwohl in den drei dominanten Religionen der lateinischen Kirche anerkannt werde, daß die weltliche Obrigkeit über die Gewissen der Unterthanen nichts zu sagen habe, daß die Vergebung der Sünde allein den Bußfertigen gehöre, daß die gottlosen Lehrer und Zuhörer Glieder, ja Trompeten des Teufels sind, daß die wenigsten in der Religion den Weg des Lebens finden, und daß diejenigen, die ihn gefunden haben, sich unter einander mit heilsamen Gesprächen fleißig erbauen sollen, so sei

es doch eine bekannte Sache, daß die weltliche Obrigkeit aufgehetzt durch die Klerisei dennoch einen Druck auf das religiöse Gewissen der Unterhanen ausübe, daß man den Geistlichen zwinge, Absolution in jedem Fall zu gewähren, daß man am heiligen Abendmahl jeden ohne Unterschied teilnehmen lasse; nach der innern Beschaffenheit zu fragen gilt für illegal. Ein Christ, der mit einem Menschen, welcher in offenbaren Werken des Fleisches lebt, nicht in Gemeinschaft stehen will, wird als Narr beurteilt. Das Wort Pietät und die geringste Anstalt auf ein heiliges Leben verspottet man. Obrigkeit und Klerisei behandeln solche Dinge als Phantasterei. Jeder Verstorbene wird ohne weiteres selig gesprochen. Privatunterredungen werden verboten. Unter diesen Gesichtspunkten wünscht Zinzendorf das Erscheinen eines Daniel, welcher der Obrigkeit den rechten Weg zeige. Werkzeuge sollen gefunden werden „zu der vom seligen Dr. Luther noch übrig gelassenen und mit inständigem Flehen fast testamentsweise vermachten Reformation der Sitten und Ordnungen".

Eine ethische Reform als Fortsetzung der von Luther begonnenen Reformation soll eintreten, indem die kirchliche Macht der Obrigkeit beschränkt, Absolution und Abendmahlsgenuß nur den persönlich Gläubigen dargeboten und der freie religiöse Verkehr der letzteren unter einander gestattet wird[15]).

Zinzendorf hat diese Anschauungsweise später mehrfach modifiziert. Er verzichtet seinerseits darauf, eine solche Reformation heraufzuführen. An Löscher schreibt er[16]) (1734), er intendiere keine Reformation, noch erhoffe er eine solche in totum, er wolle nur sein eigenes Gewissen bewahren.

Dem König von Preußen erklärt er[17]) mit Bezugnahme auf Luthers Vorrede zur deutschen Messe von 1526, es sei in der lutherischen Kirche zwar keine Spur davon zu finden, daß Luther jemals solche Wünsche ausgesprochen habe; er begnüge sich indessen damit, daß die Gemeine, darin er dem Evangelium diene, Erlaubnis habe, evangelisch zu lehren und apostolisch zu wandeln; darum unterstehe er sich nicht, die Religion, in der er lebe, zu informieren, was sie weiter zu thun habe, um so viel weniger, als er selbst für impraktikabel in praxi halte, so viel tausend verschiedenen Menschen in Theorie und Thesi Gutes zu raten. Diese später veröffentlichte Erklärung hatte nicht die Folge, daß man der in derselben ausgesprochenen Ablehnung einer persönlichen Beteiligung an der Reform glaubte. Zinzendorf wurde im Gegenteil eines „pruri-

tus reformandi“ beschuldigt. Er beantwortete diesen Vorwurf (1740) mit der Erklärung, daß er allerdings den Trieb zu reformieren in sich verspürt habe, aber geraume Zeit vorher, ehe er in den geistlichen Stand getreten sei (1734). Dieser Reformtrieb biete nur eine Gelegenheit, sein Pfund zu vergraben; es sei besser, zu helfen, wie man kann, wo man soll und soweit die Vorbereitung gemacht ist. Da er in die mährische Kirche geführt worden sei, wären damit die für ihn dringendsten Ursachen, eine Reform zu wünschen, weggefallen. In der Lehre habe er überhaupt nie eine solche für nötig erachtet, in praxi sei die notwendigste Reparatur geschehen. Es könne wahr sein, daß Studenten, die ihn vor 12 Jahren [1728 in Jena] kannten, allerhand derartige Gedanken von ihm gehört hätten, jetzt habe er sie aufgegeben [18]). Indem Zinzendorf in der mährischen Emigrantenkolonie zu Herrnhut ein Arbeitsgebiet fand, auf welchem er in Gemäßheit seiner kirchlichen Wünsche wirken konnte, hat er auf den Gedanken an eine allgemeine Reform der Landeskirche verzichtet. Neben den allgemeinen theoretischen Erwägungen hat diese Thatsache in entscheidender Weise gewirkt. Er hält den Gedanken einer neuen Reformation für bedenkliche, gefährliche, vergebliche Projektmacherei, besonders seit der Zeit, da er mit dem mährischen Kirchengeist näher bekannt geworden [19]). Da er sehr dahin neigte, mit den Ideeen anderer ihm bedeutend erscheinender Männer zu korrespondieren, hat er eine kurze Zeit ihre pia desideria einer zweiten Reformation mit acceptiert. Seit 1726 gab er die Beschäftigung mit Verfassungsideeen, welche die ganze Kirche betreffen, auf: im andern Falle würde er sich den Vorwurf der *πολυπραγμοσύνη* haben machen müssen [20]). Er bezeichnet damit das Jahr, in welchem er thatsächlich begann, äußerlich und innerlich an der Konstituierung der Gemeine Herrnhut zu arbeiten. Er bezeugt (1748), daß er in doctrinalibus und formalibus der lutherischen Religion weder ein Apostel noch ein Reformator sei, das letztere darum nicht, weil er auf die reformationem liturgiae nichts halte, sondern es vorziehe den Thatbestand unverändert zu lassen; sogar die hallischen Neuerungen sind ihm je und je entgegengewesen [21]).

Der Gedanke einer äußeren Gesamtreform der Kirche ist also unhaltbar und darum aufzugeben. Die Gemeinbildung soll gleichsam ein Ersatz derselben sein (S. 154). Das Verhältnis Zinzendorfs zur mährischen Kirche liegt zunächst noch außerhalb des Gesichtskreises.

3. Wesen und Wert der Kirchenzucht.

Die Frage drängt sich auf, wie Zinzendorf diejenigen Mittel beurteilte, durch deren Anwendung der kirchliche Pietismus jene Gesamtreform erreichen wollte. Es handelt sich in erster Linie um Wert oder Unwert der Kirchenzucht. Da jene Reform durch das Mittel der Kirchenzucht in Staatskirchen vollzogen werden soll, wird die Beurteilung desselben immer davon abhängig sein, wie das Verhältnis des Rechtsstaats zur Kirche aufgefaßt, und wie das Gebiet der letzteren gegen dasjenige des ersteren abgegrenzt wird.

Als Sokrates setzt Zinzendorf die Gültigkeit eines Grundsatzes voraus, der von der Aufklärung allerdings anerkannt, doch erst viel später staatsrechtliche Anwendung gefunden hat, daß sich nämlich „eine Obrigkeit nicht in die Religion menge, sondern ihre Unterthanen ihres eigenen Gefallens vor jene Welt sorgen lassen müsse, wenn sie ihr in der gegenwärtigen gehorsam seien"[22].

Zinzendorf kam selbst in die Lage, als christlicher Gutsherr und Patron seinen Unterthanen gegenüber, in deren Kreis sich bedeutsame religiöse Vorgänge vollzogen, gesetzgeberisch auftreten zu müssen. Durch welche Anschauungen er sich hierbei leiten ließ, zeigt eine Erklärung vom Jahre 1727[23]. Der Gesetzgeber der Christen, Jesus Christus, sagt, wie könnt ihr Gutes thun, so ihr doch böse seid. Daraus folgt, daß obrigkeitliches Gebot und Verbot nie in der Weise auf das religiöse Gebiet sich beziehen darf, daß etwas geboten oder verboten werde, „dessen Recht oder Unrecht außer der Erleuchtung von oben nicht kann erkannt werden". Weltliche Botmäßigkeit hat hierauf keinen Bezug: Zwang würde nichts als Heuchelei und Betrug zur Folge haben. Es wäre darum wünschenswert, daß die höchsten Landesherrschaften die Religion ganz frei gäben, und ihren Unterthanen nicht sowohl die Gewissenspflichten, in denen jeder sein eigener Gesetzgeber ist (Römer 5), sondern „die Schuldigkeit eines Menschen und Bürgers" einschärfen ließen. Da nun der in fast ganz Europa herrschenden Verfassung zufolge der Einzelne sich dem religiösen Bekenntnis anschließen muß, das in dem betreffenden Lande dominant ist, wenn er nicht Gefahr laufen will, Haus und Hof zu verlieren, da ferner eine Ortsherrschaft hinsichtlich dieser Verhältnisse nicht imstande ist, die Sachlage zu bessern, so könne man sich nicht Hoffnung machen, die daraus entspringende „verfluchte Heuchelei" gänzlich zu verhüten. Zinzendorf erklärt jedenfalls als obrigkeitliche Person „sowohl zur Rettung

seines Gewissens und zur Verwahrung gegen die Nachkommen, als zur Überzeugung seiner lieben Unterthanen", daß die religiöse Gesinnung und das kirchliche Bekenntnis derselben nicht maßgebend sein werden für Anwendung oder Entziehung „obrigkeitlicher Pflicht und Vorsorge". Er werde als ein Knecht Gottes seine Unterthanen durch Ermahnung, Bitte und Beispiel für den Glauben an Christus zu gewinnen suchen, aber als weltliche Obrigkeit wolle er durch Gesetze, Belohnung und Bestrafung hierzu nichts beitragen, „auch weder nach dem Bekenntnis und Religion seiner Unterthanen vor sich fragen, noch sie deswegen ansehen".

Weil die in den herrschaftlichen Rügen enthaltenen Gesetze und Ordnungen Einzelnes zu enthalten scheinen, das in das religiöse Gebiet hineingehört, „so soll diesem falschen Gedanken hiermit wohlbedächtig widersprochen sein". Denn 1. ist es eine Thorheit, durch Statuten Verhältnisse regeln zu wollen, welche in der heiligen Schrift klar und deutlich behandelt sind; 2. ist es nicht möglich ohne Änderung des Herzens schriftgemäß zu leben; 3. sind die Strafen, um deren Anordnung es sich handelt, kein Mittel, Herz und Gewissen von den toten Werken zu reinigen, „mithin ist hier nichts als der Ausbruch solcher Laster in Worten und Werken verboten, hinwiederum auch die Übung solcher Tugenden in Worten und Werken anbefohlen, welche in des Menschen Kraft stehen und auf seinen guten Willen ankommen, die er gar wohl beobachten und unterlassen, die er ohne vorsätzliche Bosheit nicht thun oder ohne unverantwortliche Leichtsinnigkeit nicht unterlassen kann; die er selber (wofern er nur ein Jahr Obrigkeit sein sollte) bei andern mißbilligen oder loben würde, die endlich von einer solchen Beschaffenheit sind, daß sie entweder kein vernünftiger Mensch oder kein ehrlicher und unbescholtener Mann oder doch kein verpflichteter Unterthan und Einwohner eines wohleingerichteten Orts resp. thun oder lassen kann".

Zinzendorf fordert also als Gutsherr und Patron von seinen Unterthanen nur die Ausübung der bürgerlichen Moral, ohne welche ein Gemeinwesen überhaupt nicht bestehen kann, für dessen Aufrechterhaltung die Obrigkeit gebietend oder verbietend, beziehungsweise strafend einzutreten hat. Es handelt sich lediglich um Rechtsverhältnisse. Wenn nun durch jene „Rügen" diejenigen, die in öffentlichen Lastern leben, von der Feier des heiligen Abendmahls ausgeschlossen werden, konkurriert dabei der Pfarrer. Doch stellt ein besonderer Paragraph fest, daß das jus parochiale etwas Welt-

liches sei, mit dem Christentum keine Verwandtschaft habe und an den zeitlichen Gütern und Häusern hafte; demgemäß sei der Pfarrer „eine von der Obrigkeit gesetzte Person“. Im Falle öffentlicher Unzucht soll die Kirchenbuße angewandt werden, doch unter dem Gesichtspunkt, daß dieselbe nicht um des geistlichen Nutzens, sondern um der weltlichen Schande willen angestellt wird. Die büßende Person soll nicht mit der Gemeine Jesu Christi, sondern mit der Gemeinde der Einwohner zu Berthelsdorf wieder versöhnt werden. Die Kirchenzucht, von der hier die Rede ist, wird demnach nicht als eigentliche Kirchenzucht aufgefaßt. Es handelt sich um Auferlegung einer Buße oder Strafe von seiten der Obrigkeit, bei welcher der Pfarrer beteiligt ist, insofern er die Stellung einer obrigkeitlichen Person hat. Diese Bestrafung tritt ein, wenn die bürgerliche Moral öffentlich in einer das Gemeinwesen schädigenden Weise verletzt wird. Zinzendorf will den Lehrern in Lehre und Unterricht ein Mehreres einräumen als den Obrigkeiten selbst. Sobald es aber über den Vortrag hinaus zur Exekution kommt, entfällt ihnen sein Votum. So wenig der Obrigkeit ein Eingriff in die Gewissensrechte zukommt, so bestimmt hat sie im Straffalle die Rolle einer Mittelsperson zwischen Lehrern und Hörern zu spielen, um den letzteren vor den Gewaltthätigkeiten der ersteren Ruhe zu schaffen. Dies ergiebt sich aus der Thatsache, daß einerseits „die Unterthanen niemals anders als tacite in die jura magistratus circa sacra eingewilligt“, die Lehrer andererseits durch Annahme der Vokation gewissermaßen ein Lehn, ein vossalegium übernommen haben, das sie an die Obrigkeit bindet. Erst wenn sie sich dessen entledigen, kehren sie gleichsam jure postliminii zur Freiheit der übrigen Mitbürger zurück; damit fällt aber auch der Titel, unter welchem sie diesen als Glaubensgenossen Maß und Ziel setzen könnten. Durch diese Erörterung glaubt Zinzendorf „die fleischliche Ritterschaft des Kleri mit allem Recht eliminiert zu haben“. Die Lehrer können auf Grund eingehender Prüfung Ratschläge geben, ein wachsames Auge auf ihren Sprengel haben und, wenn es ihnen gelang, ein giftiges Kraut nicht nur zu entdecken, sondern auch zuverlässig kennen zu lernen, vor demselben mit allen Mitteln warnen. Das Ausrotten ist ihnen so wenig anzuraten als dem Landmanne, „weil Gott und die Natur nicht nur nichts umsonst thun, sondern auch nichts vor die Langeweile zulassen, und es zuweilen nur auf die congregentia ankommt, daß die giftigste Sache heilsam und der Balsam selbst tödlich werde“.

Das Ausrotten der Übelthäter ist der Obrigkeit von Gott befohlen, sie ist dazu gesetzt, während der Klerus keinen derartigen Befehl aufzuweisen hat[24]).

Ein exekutives Verfahren innerhalb der kirchlichen Praxis kommt demnach lediglich der Staatsmacht zu; sie allein kann Kirchenzucht, soweit mit derselben ein Strafverfahren verbunden ist, ausüben. Diese Auffassung ergiebt sich aus dem von Zinzendorf anerkannten Begriff der Kirche, dem zufolge sie lediglich die Bestimmung hat, das Evangelium darzubieten, also „Gnadenanstalt" Gottes zu sein (S. 177). Die Strafbefugnis dagegen ist Sache des Staats. Sobald, sagt Zinzendorf, eine Obrigkeit ihr Civilgesetz zu evangelischen consiliis macht, löst sie ihre Autorität auf, und sobald die consilia evangelica mit dem obrigkeitlichen Stabe souteniert werden, verändern sie ihre Natur.

Gesetzt den Fall, ein Lehrer würde durch den Successionsfall zum Herrn, so müßte er wählen, welchen Stand er vertreten will; optitio datur, non concretio. Zinzendorf versichert, daß ihm nichts die Thätigkeit für Gemeinbildung so erschwert habe „als die allenthalben vorhandene totale Unwissenheit und Unkenntnis wegen der Grenzscheidung dieser beiden Ökonomieen", der staatlichen und der kirchlichen. Man hat zu unterscheiden zwischen der Welt, in welcher Sünde mit Strafe gebüßt wird, und dem Reich der Gnade, in welchem die Sünde zuweilen mit einer andern Sünde bestraft werde (Röm. 1, 24).

Nach diesem Kanon hat sich eine Gemeine zu richten. Daher darf sie nie eine Republik für sich, ein status in statu werden: „sie muß den innern Gnadengang und die bürgerliche Manneszucht in ihren toto coelo diversen Circuln heiliglich konservieren". Das Privilegium der besonderen Jurisdiktion, das einer Handelsgesellschaft oder auch einer hohen Schule unschätzbar ist, erscheint in seiner Anwendung auf „alle Gemeinanstalten" als das „unangenehmste inconveniens von der Welt". Wenn Gemeinen dennoch eigene Jurisdiktion besitzen, so ist das lediglich eine Folge des Umstandes, daß sie sich im Zustand des Verfolgtwerdens befinden. Man hat die Gläubigen seit 50 bis 60 Jahren nicht wie andere Unterthanen, sondern nach dem Grundsatz: vir bonus, sed malus quia Christianus behandelt, ohne dem audiatur et altera pars praktische Geltung zu gewähren. Weise Obrigkeiten — Zinzendorf motiviert im Folgenden seine eigene Handlungsweise als obrigkeitliche Person — haben eingesehen, daß das protestantische Losungswort

von der Gewissensfreiheit unter solchen Umständen ein leerer Spott werden muß, wenn man der schwächeren Partei nicht zu Hilfe kommt. Daraus ist die Verleihung einer ersten Instanz oder eines „Gemeingerichts" entstanden, d. h. eine Behörde hat sich gebildet, welche als Gemeinbehörde gleichwohl Rechtsfragen entscheidet.

Zinzendorf selbst hat diese Einrichtung als eine Inkonvenienz bezeichnet, die aber um der Verfolgung willen unvermeidlich war. Sobald diese ihr Ende erreicht hat, ist es geraten, „auch diesen wenigen Rest eines politischen Rechts und Befugnisses" hinzugeben. Maßgebend ist auch hier das Verhalten Christi. Nicht nur unter die Exaktionen der Zöllner beugte er sich als Bürger von Nazareth und Lehrer, sondern er duldete auch einen Judas in der Mitte seiner kleinen Gemeine. „Da sieht man's, wird es damals geheißen haben, das sind die Früchte der neuen Reformation; man hätte gedacht, wenn Treue und Glauben in der Welt verloren gingen, so müßte man sie unter den Leuten suchen. Wenn er ein solcher besonderer Mann sein will, kann er sich seinen Apostel nicht besser heraussuchen? Es scheint, sein Bann muß nicht viel Kraft haben, sonst würde er diesen Bösewicht wohl im Zaum gehalten haben" u. s. w. Andere dagegen werden ihm jedes judicium discretivum abgesprochen haben unter Verweisung auf seine Behandlung der Maria Magdalena und der Ehebrecherin. Wenn jene Leute, welche sein Verhalten tadeln zu müssen glaubten, „verstanden hätten, daß der Doktor den Malefikanten nicht umzubringen und der Exekutor ihn nicht zu kurieren hat, so hätten sie einen besseren Unterschied machen lernen, und dem medico evangelico nicht so unbillige metabases *εἰς ἄλλο γένος* abgefordert"[25]).

So wenig es die Aufgabe Christi war, Strafmacht zu üben, ebenso wenig kommt der Gemeine eine derartige Funktion zu. Sie bedarf daher an sich keiner Organe für eine besondere Rechtspflege, sondern ist in dieser Rücksicht der Staatsmacht unterstellt. In dem Falle, daß dennoch eine richterliche Behörde ins Leben gerufen wird, hat die Obrigkeit dieselbe zu autorisieren, und zwar lediglich aus Rücksicht auf die Verfolgungszustände, welche einen solchen Akt als einen notwendigen und gerechten erscheinen lassen. An sich betrachtet bleibt jedoch ein „Gemeingericht" eine Inkonvenienz. Weil die Kirche Gnadenanstalt ist, kann sie auch nur Organe der Gnade besitzen. Jede Art der Rechtspflege, mit welcher Strafvollziehung verbunden ist, gehört in das Gebiet des Staates hinein. Zinzendorf geht auch hier, von der pietistischen Auffassung sich

loslösend, auf die Natur der Sache zurück, um Staat und Kirche, beide auf ihr Wesen hin betrachtend, richtig gegen einander abzugrenzen.

Von dieser Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat aus tritt Zinzendorf schon frühzeitig (1729) der Forderung, Kirchenzucht sei in die Landeskirchen einzuführen, entgegen. „Die äußerliche evangelische Kirche überhaupt mit Zucht und Fürschriften zu binden", ist überaus schädlich. Wenn die Hilfe der Obrigkeit im kirchlichen Interesse angerufen wird, hat das nicht zu geschehen, damit sie „durch Verwehrung der öffentlichen Eitelkeiten Raum zur Sinnesänderung machen solle." Die Obrigkeit kann auf den einmal geschlossenen Taufbund verweisen, demgemäß die Gemeindeglieder zu wandeln hätten; fortdauernde grobe Versündigung kann sie durch Ausschluß vom h. Abendmahl bestrafen, damit klar werde, daß jene Schuldigen nicht Christen, sondern nur Bürger, nicht membra ecclesiae, sondern reipublicae seien. Zwangsweise erfolgende Abhaltung von Eitelkeiten ist lediglich ein Mittel, um die verdammlichste Heuchelei hervorzurufen; die Laster werden im geheimen gepflegt; die Obrigkeit wird Gegenstand des Spottes; gegen das Amt, das die Versöhnung predigt, entsteht Erbitterung; dagegen wird durch bloße äußerliche Vermeidung von Eitelkeiten für die Entstehung christlicher Gesinnung, welche nur auf innerem Wege sich bilden kann, nichts gewonnen[26]. Gegen Claudius, welcher Zinzendorf vorgeworfen hatte, er verwerfe die öffentlichen Kirchenordnungen überhaupt, rechtfertigt sich dieser in seiner Verteidigungsschrift an den König von Preußen. Er habe, behauptet er, mit Anschluß an Luther gezeigt, „daß die Separation von der äußerlichen Kirche oder die genaue und ernste Zucht der alten christlichen Kirche auf die allgemeine Beschaffenheit unserer Zuhörer nicht passe und eher schädlich als nützlich sei". Seine Ansicht bewege ihn zu der Forderung, die Obrigkeit solle die groben Sünder strafen, und nicht die Kirche. Im entgegengesetzten Fall wird das Urteil der Gemeinde in Bezug auf die Sünde verwirrt. Es entsteht die Meinung, als wenn eine Sünde besser wäre, als die andere, weil nur eine einzige Sünde kirchlich gestraft wird, und die andern alle nicht; man solle den Huren die Kirchenbuße auch schenken, und ihnen statt derselben eine obrigkeitliche Strafe anthun. Zinzendorf glaubt, daß diese Kirchenbuße mehr Ärgernis als Nutzen schaffe[27].

Er wünscht also, daß „Zucht" im Sinn von Bestrafung überhaupt nicht in der Kirche geübt werden soll. Auch den Ausschluß vom Abendmahl stellt er nicht unter diesen Gesichtspunkt, sondern

unter den einer notwendigen gesellschaftlichen Scheidung. An dieser Anschauung hielt er im Gegensatz gegen seine Mitarbeiter fest. Die Theologen in Livland, besonders in Reval betonten „das buddeanische Prinzip de restituenda disciplina fratrum“ und wollten sich zur Ausführung desselben der „Brüder“ Zinzendorfs bedienen[28]. Er erklärte sich gegen dieses Unternehmen und gab den Mitarbeitern gegenüber seiner Anschauung einen sehr energischen Ausdruck, indem er das Verlangen Franckes, Langes und Buddeus', daß die Disciplin der böhmischen Brüder in die Kirche wieder eingeführt werden solle, bestimmt abwies. „Ich bin aber heftiger gegen dieses Principium als gegen den bisherigen schlechten und kalten Zustand der Religion; sie braucht, wie sie jetzt stehet, nichts als eine verbesserte Kirchenzucht fürs Ganze, um ein kompletes Laodicäa zu werden. Ich bin auch in dieser Materie ganz lutherisch“[29]). Auf der Synode von Zeist (1746) giebt Zinzendorf den Andersgesinnten gegenüber zu, daß man innerhalb des Protestantismus „die nude Existenz der Kirche in eine rhetorische“ verwandelt habe. Man hat „eine Kirche in sensu synecdochico statuiert, und ihre wirkliche Existenz beinahe in die pure Invisibilität hinübergezogen“. Trotz dessen glaubt er einen Lehrer nicht für einen tiefgehenden Theologen gelten lassen zu dürfen, wenn er „die Phantasie von der Introduktion einer Kirchenordnung in die Religion, so wie sie jetzt ist, hat“. Das wäre „eine Baumschule für Heuchler“. Gott sei billig zu preisen, daß die pia desideria der Theologen in dem Punkte resultatlos verlaufen seien[30]). Die pietistische Idee einer Einführung selbständiger Kirchenzucht in die Gesamtkirche kann nicht schärfer verurteilt werden, als es hier geschieht.

Das Urteil Zinzendorfs über die Stellung der „Gemeinen“ zur Kirchenzuchtsfrage wurde früher schon berührt und bedarf an dieser Stelle einer etwas eingehenderen Berücksichtigung (S. 123 ff.).

Im Jahre 1729 schwankte Zinzendorf in Bezug auf die Beantwortung der Frage, ob die „ecclesiolae“, „Kirchlein“ oder „Gemeinen“ eine besondere „Einrichtung“, „Zucht und Ordnung“ brauchen, oder nicht. Im allgemeinen sprach er den Grundsatz aus, es sei an keine Kirchenzucht zu denken, bis man mit „bekehrten Seelen“ zu thun habe. Wenn unter solchen „Zucht und Ordnung“ eingeführt wird, sind die Bösen aus der Gemeinschaft hinauszuthun. Eine „reine Gemeine“ ist allerdings nicht zu erzielen, doch kann unter Umständen dem Schaden vorgebeugt werden. Brüderliche Bestrafung im Ernst ist notwendig[31]).

Über die Art derselben giebt Zinzendorf in seinem Entwurf für die Gemeinbildung in Berleburg nähere Bestimmungen. Aus der „allgemeinen Liebe der Brüder" geht zuweilen „Gebot und Ernst" hervor, und zwar „in Dingen, die aller Gewissen offenbar sind, daß sie entweder Recht oder Unrecht seien". Man hat sich in solchen Fällen an die von Christus selbst gegebenen und von den Aposteln erläuterten Bestimmungen zu halten[32]. In den Gemeinen hat sich also eine Art von Kirchenzucht zu bilden; sie entsteht aus der Bruderliebe und tritt ein, wenn Vergehungen vorliegen, welche das Gewissen der Gemeine als solcher verurteilt. Für die Ausführung sind die Bestimmungen Christi und der Apostel maßgebend. Diesen besonderen Fall hat Zinzendorf wohl im Auge, wenn er zu Artikel 15 der Augustana bemerkt, daß derselbe einer Verbesserung der Ordnungen in der Kirche nicht im Wege stehe. Diese müsse allerdings mit großer Vorsicht besorgt und ja nicht übereilt werden. Es sei unrichtig, die „apostolischen Ordnungen" ganz zu verwerfen, oder dieselben, wie das neuerdings in Bezug auf die böhmischen Brüder geschehen sei, zur nota haereseos zu machen. Die Theologen, welche den Nutzen und die Notwendigkeit einer besseren Kirchenzucht gegen die Meinung der Reformatoren leugnen und es für unerlaubt halten, wenn eine solche „ohne allen Anstoß, ganz oder zum Teil" ermöglicht wird, nennt Zinzendorf Fanatiker und spricht ihnen die augsburgische Konfessionsverwandtschaft ab[33]. In diesen Gemeinen soll also der Versuch, eine Kirchenzucht anzuwenden, gemacht werden, aber nur, wenn es „ohne allen Anstoß" geschehen kann. Es liegt eine schwierige Aufgabe vor. Die richtige Lösung derselben erscheint kaum möglich. Jedenfalls kann von dem, was gewöhnlich Kirchenzucht genannt wird, nicht die Rede sein. Während in der Gemeine „der Geist der Geradheit" herrschen soll, macht dieses Verfahren „Heuchler", und je vollkommener es ausgebildet wird, „um so raffiniertere Hypocritas" werden zu Wege gebracht. Die beste Disziplin wird durch den Glauben an das Verdienst Christi beschafft; wo es sich um „rohere Gemüter" handelt, tritt die Liebe zur Gemeine der Brüder als disziplinierende Macht ein.

„Das sind die beiden Arme [der Kirchenzucht], mit denen wir die Leute zusammenhalten, mit denen müssen wir die Menschen in einer gewissen Ordnung bewahren." Eine Hauptmaxime ist daher, jedem freien Austritt aus der Gemeinschaft zu gestatten[34].

Die Mitglieder solcher Gemeinen haben sich aus rein religiösen

Motiven, welche im gemeinsamen Glauben an den gekreuzigten Christus liegen, zur Brudergemeinschaft zusammengeschlossen. Diese Momente müssen daher, solange sie wirksam bleiben, genügend befähigt sein, den sachgemäßen Fortbestand der Gemeine zu bewirken.

Mit der Gefahr der Heuchelei erscheint eine andere nahe verbunden. Man fragt vielfach nach den äußerlichen Kennzeichen, an welchen der Unterschied zwischen einem ganzen und einem halben Christen erkennbar wird. Auch mit Rücksicht auf dieses Bestreben hat Zinzendorf eine Aversion vor der üblichen Kirchenzucht. Man will sie dazu benutzen, um die Kinder Gottes und die Kinder der Welt von einander zu sondern. Eine derartige äußerliche Scheidung ist undurchführbar, weil es in der Frage nach der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu Christus lediglich auf innere Momente ankommt, die dem menschlichen Urteil nicht zugänglich sind. Kirchenzucht ist in einer Gemeine nur insoweit vorhanden, als der gemeinsame Glaube aller dem Einzelnen als eine ihn disziplinierende Macht gegenübersteht, welche seine sittlich-religiöse Haltung dauernd beeinflußt und ihn, falls er sich gegenchristlich entscheidet, zum Austritt zwingt.

Die „Formierung der äußerlichen Wohlanständigkeit" ist allein Sache der Obrigkeit. Keine Gemeine soll daher einen Lehrer zum weltlichen Oberhaupt haben. Hätte er, meint Zinzendorf, diese Auffassung der Sache nicht, so müßte sein Prinzip allerdings den Schein erwecken, als solle allen Sünden Thür und Thor geöffnet werden. Die ordnende und strafende Macht ist auch für jene Gemeinen die jedesmalige Staatsbehörde[35]).

Der Bestand derselben als solcher beruht nicht auf Ordnungen und Regeln; diese können sie weder ins Leben rufen noch am Leben erhalten. Wenn man dennoch „Einrichtungen" macht, haben diese lediglich den Zweck, „Konfusionen" vorzubeugen, Irrende zurechtzuweisen und den außerhalb Stehenden zu zeigen, daß man „unter dem Prätext der Freiheit keine Frechheit einreißen" lasse. Wie im Falle einer Abwendung von Christus verfahren werden muß, zeigt das Beispiel Christi selbst, welcher gegen Petrus nach der Verleugnung des letzteren kein Strafverfahren eintreten ließ. Die Kirchenväter handelten anders; verhältnismäßig kleine Vergehen bestraften sie mit langdauerndem Ausschluß aus der Kirche, der unter Umständen erst im Moment des Sterbens oder auch nie aufgehoben wurde. „Das heißt Ordnung! Aber was beweist die Ordnung? Wenig oder nichts. Sie beweist, daß die Leute keine Herzen

zum Heiland mehr gehabt haben, daß sie mußten einen Notstall machen, Hemmketten anlegen, Dämme bauen, damit es nicht ausreiße, daß der Heiland Leute behielte, die ihn mit dem Munde verehrten, wenn auch gleich ihr Herz ferne von ihm wäre." Alle Zucht und Ordnung fällt lediglich unter den Gesichtspunkt der „Polizei"; der Bestand einer Gemeine ruht ausschließlich auf dem persönlichen Anschluß an Christus[36]).

An sich kann also von einer äußeren Kirchenzucht in der „Gemeine" im hergebrachten Sinne überhaupt nicht die Rede sein; sie verstößt wider die prinzipielle Bestimmtheit derselben als eines rein religiösen Vereins. „Die rechte Kirchenzucht ist eine unsichtbare Handlung des heiligen Geistes im Herzen, was man sonst so nennt, hat wenig Realität." Wenn aus Rücksicht auf die empirischen Verhältnisse doch gewisse „Einrichtungen" auf die Gemeine Anwendung finden, so sucht Zinzendorf den mißverständlichen Ausdruck „Kirchenzucht" ganz von denselben fern zu halten. Er scheidet zwischen den rechtartigen Formen, welche sich aus dem religiösen Bedürfnis der Gemeine ergeben, und den eigentlichen Rechtsformen, die, an sich dem Staate angehörend, auch auf die Gemeine Anwendung finden. In diesem Sinne redet er von „Ordnungen", welche lediglich der Gemeine angehören, und „Disziplin", welche Sache der Obrigkeit, im Ausnahmefall jenes „Gemeingerichts" ist und auf das religiöse Leben, auf die „Herzsache", keinen Bezug hat. Jene Ordnungen haben den Zweck, das Böse zu verhüten, die Disziplin dagegen denjenigen, das Gute zu fördern und das Böse zu bestrafen[37]).

Das mit den Ordnungen bezweckte Prohibitivsystem denkt er sich offenbar durch eine fortgesetzte freie Pädagogie oder genauer Psychagogie getragen, denn im Zusammenhang einer Rede, in welcher er die „regelmäßige Kirchenzucht" ein „subsidium unseres Unverstandes" nennt, stellt er „eine freundschaftliche generose Erziehung der Seele" als das allein Richtige hin[38]).

An Stelle der Kirchenzucht hat also auf Grund jener disziplinierenden Wirkung des Gemeingeistes kirchliche Erziehung zu treten. Die Art der mit derselben verbundenen prohibitiven Thätigkeit erläutert Zinzendorf durch das Bild eines Offiziers, welcher seine Leute von unzeitiger Bravour zurückhält, und durch das eines Gärtners, der junge Bäume gegen die Wirkung des Frostes verwahrt. Unter dem erstgenannten Gesichtspunkt müssen die „starken Glieder" behandelt werden, indem man sie vor „unzeitiger Einmischung in gewisse ihnen fremde Geistlichkeiten" abhält. Zinzendorf denkt hier

offenbar an die forcierte Religiosität der mystischen Kreise. Diejenigen, welche gegen die Wirkungen einer „ihnen exitialen Luft" geschützt werden müssen, sind die „schwachgeistlichen". Jede über diese Grenzen hinausgehende „Kirchenzucht" ist „ein Eingriff in das Civile und noch dazu ohne Effekt". Das Entscheidende liegt in dem Umstand, daß das Herz des Einzelnen „mit den Grundideeen seiner Gemütsschule" in Übereinstimmung bleibt; dann findet er im „Gemeingehorsam", in der Anerkennung der gemachten Ordnungen ohne weiteres seine Befriedigung. Im anderen Falle hat jede Zwangsanwendung nur Verhärtung zur Folge. In der „weltlichen Societät", zu welcher auch „das Exterius der Religion selbst" gehört, kommt es nicht auf den „consensus des Gemüts" an, sondern auf die Interessen des Gemeinwesens, das, in seinen Lebensäußerungen mit der Notwendigkeit eines Mechanismus sich vollziehend, den Einzelnen zum Gegenstand des Zwanges macht. Die „christliche Societät" dagegen beruht auf einem freien und ungesuchten consensus der Gedanken. Die Leiter derselben verfolgen lediglich den Zweck, ihren Mitgenossen zur Gemeinschaft mit Christus zu verhelfen. Ihre Stellung ist keine fixierte, sondern eine unter stetem Wechsel auf Grund gegenseitigen Einverständnisses frei sich bildende. Das zusammenhaltende Band ist in der „Herzensharmonie aller mit allen" gegeben; daher kann es sich stets nur um „herzliche und gemütliche Gewalt" handeln. In allen civilrechtlichen Angelegenheiten gelten die Grenzen, welche einem jeden Hausvater als solchem von der Obrigkeit gesteckt sind[39]) (S. 128 ff.).

Lediglich mit innern geistigen Mitteln ist das religiös-ethische Leben der Gemeine zu fördern und zu bewahren. Die Bemerkung Dr. Weißmanns in Tübingen, Zinzendorf hätte sich die Aufgabe stellen sollen, die bösen Leute zu bessern, weist dieser mit dem Wort zurück: „Das ist gut pietistisch. Die Kirche hat damit nichts zu thun; die Obrigkeit bessert die bösen Leute und die Lehrer dienen den Leuten, die der heilige Geist selig gepredigt hat"[40]).

Wenn Zinzendorf vor der Hennersdorfer Kommission behauptete, daß in den von ihm gestifteten Gemeinen „die Disziplin seit verschiedenen Jahren lediglich in die Hände der Magistratspersonen gestellt" sei, in der Weise, daß in religiösen Dingen auf den Einzelnen niemals ein Zwang ausgeübt werde[41]), daß ferner „das politische Kommissariat", welches mit Vorwissen der politischen Oberbehörde in den Gemeinen bestände, „mores externos" respiziere, ohne daß die Lehrer sich darum kümmerten, deren christlicher Wandel die Brüder

disziplinieresup[42]), so will er damit feststellen, daß die auf öffentliche Sünden sich beziehende Kirchenzucht lediglich Sache der staatlichen Gerichtsbehörde sei, und nicht der eigentlichen Gemeinbeamten, welche letztere durch Rechtsmittel und Strafe nicht zu wirken haben. Inwiefern der thatsächliche Zustand seinen Forderungen überall entsprach, ist hier nicht zu untersuchen. Beachtenswert erscheint, daß er noch 1750 in der Disziplinfrage einen Gegensatz seiner Mitarbeiter gegen ihn und seine Auffassung konstatiert. Sie haben ihm in diesem Punkte „seinen Plan sehr verschnitten“ [43]).

Das „Gemeingericht“ hat er noch später als Schiedsrichteramt oder „Vorbeschied“ anerkannt, indem er es als politische Behörde faßt[44]). Als die der Gemeine als solcher zukommende Thätigkeit stellt er nach wie vor die der prohibitiven Seelenführung hin[45]). Im Jahre 1753 bekennt er, daß die Brüderdisziplin noch nicht recht eingerichtet sei; er sei bisher nicht zu bewegen gewesen, feste Formen für dieselbe aufzustellen, „damit sie nicht im Geist definieret und im Fleisch applizieret werde“ [46]). Kommen in der Gemeine Strafen vor, so sind dieselben jedenfalls ganz anders zu beurteilen als Rechtsstrafen; diese verleihen „levis notae maculam“; in der Gemeine hat die Strafe keine den religiös-sittlichen Wert beeinträchtigende Wirkung[47]).

Die allenthalben sich geltendmachende Grundanschauung Zinzendorfs ist durchaus antipietistisch. Indem er den Gedanken einer allgemeinen Einführung der Kirchenzucht abweist, vertritt er die Forderung, daß diese, soweit sie als eine mit Strafausübung verbundene Rechtssache gefaßt werden muß, lediglich Aufgabe der staatlichen Gerichtspflege ist; der Staat kann einen Geistlichen als „Unterobrigkeit“ mit einer teilweisen Ausübung von Kirchenzucht betrauen. Auch in den Gemeinen ist die Disziplin als Rechtssache von einer politisch gearteten Behörde zu üben; während die ihr eigentümlichen Ordnungen überhaupt nicht Zucht und Strafe, sondern erzieherische Förderung und Bewahrung bezwecken.

4. Beurteilung der Mitteldinge.

Wenn Kirchenzucht geübt werden soll, muß das Gebiet des Erlaubten gegen dasjenige des Nichterlaubten in deutlich erkennbarer Weise abgegrenzt werden. Vertreter der Kirchenzucht werden immer geneigt sein, die Grenzen der Handlungen, welche erlaubt

sind, möglichst eng zu ziehen. Die Frage nach den „Mitteldingen" wurde von pietistischer Seite dahin beantwortet, daß jedenfalls die geselligen Vergnügungen als mit dem Heiligungsbestreben eines Frommen unvereinbar anzusehen seien; man verlangt einen in dieser Beziehung präzisen Wandel. Zinzendorf bezeugt, daß hinsichtlich der Adiaphora in Halle keinerlei Zwang auf ihn ausgeübt worden sei. „Es war wohl in der That an gewisse Handlungen eine besondere Bedenklichkeit attachieret, und das war auch in seinem Maße nicht unrecht; von der Adiaphorie selbst aber wurde nichts abgehandelt; und was sich in dem Verfolg der Zeit für Präzision des Wandels gezeiget, das ist unstreitig nur aus ihrer [der Schüler] eigenen Überzeugung entstanden." Der Einzelne stand also in dieser Beziehung frei und war auf die Bildung einer eigenen Meinung angewiesen. Erst in Wittenberg faßte Zinzendorf das adiaphoristische Problem bestimmt ins Auge. Als „rigider Pietist" nahm er Partei gegen die Geltung der Adiaphora, ohne indessen einen inneren Gewinn davon zu tragen. Noch vor dem Jahre 1722 vergingen ihm die „antiadiaphoristischen Gedanken"; die Streitfrage erscheint ihm als verhältnismäßig unbedeutend[48]). Seine Auffassung neigte sich dem antipietistischen Standpunkt zu. Friedrich Wilhelm I. fragte ihn (1738) in Berlin, „was er von den Komödien hielte". Zinzendorf drückte sein Bedauern darüber aus, daß der König die Aufführung derselben untersagt habe, denn die großen Herren verdürben und verderbten mehr durch ihre Melancholie, als wenn sie sich derartig erheiterten. Wenn das christliche Bekenntnis in ihnen zur persönlichen Überzeugung sich gestalte, würde sich das Interesse an dergleichen Dingen von selbst verlieren. „Darüber hat Steinmetz die Hände über dem Kopf zusammengeschlagen"[49]). Zinzendorf will auch von diesem Gebiet jede Nötigung ausgeschlossen wissen. Der Einzelne als solcher hat gemäß seinem inneren Zustand die entscheidende Bestimmung zu treffen.

5. Die Geltung der „unbekehrten" Pfarrer.

Nach pietistischer Auffassung muß ein Pfarrer, der neben der Evangeliumsverkündigung Kirchenzucht üben und der Gemeinde im präzisen Wandel mustergültig sein soll, ein „Bekehrter" sein. Zinzendorf selbst war die Gotteskindschaft und die Berechtigung zu christlicher Thätigkeit abgesprochen worden, weil er noch nicht im pietistischen Sinne „bekehrt" war. Das Amt des Geistlichen

berechtigt ihn im Grunde nicht zu kirchlicher Thätigkeit, wenn er nicht „wiedergeboren“ ist. Zinzendorf hat jederzeit über diejenigen Pfarrer, welche das geistliche Amt lediglich aus äußeren Gründen gewählt haben, sehr scharf geurteilt. Mit unverkennbarer Ironie ruft er ihnen im Jeremias (1739) zu: „Seid doch wenigstens so mitleidig, und, da ihr euch ohnedem itzo für Philosophie pikiert, seid so raisonnabel, daß ihr euern Zuhörern erlaubt, daß sie sich bekehren.“ Millionen von Predigern sagen, was sie zu sagen haben, aus natürlich-sinnlichen Motiven, „und nicht weil sie es glauben“. Die Zuhörer merken nicht, daß sie düpiert werden. „Auferziehung, Gewohnheit, Weltkunde, Arroganz im Herzen, Suffizienz im Kopfe, Artigkeit in den Manieren macht zuweilen die Leute kaum merken, daß sie einen Narren vor sich haben, wenn sie mit einem Lehrer umgehen, der seinen Herrn nicht kennt.“

Solche Leute stehen ähnlich wie viele Jesuitenschüler der römischen Kirche; sie haben ihren König oder Voetius im Kopf, „und ist kein Geist da“. Dennoch spricht Zinzendorf solchen Pfarrern nicht als „unwiedergeborenen“ die Berechtigung der amtlichen Thätigkeit ab, solange sie überhaupt noch das Wort Gottes, wenn auch in subjektiver Auffassung, predigen. Selbst wenn der Mann ein Bösewicht und Feind Gottes ist, würde Zinzendorf nicht wagen, seine Predigt zu tadeln, „solange er, sei's aus dem oder jenem Grunde, das Wort Gottes predigt, wie es wahrhaftig als der Sinn Gottes vor den Augen des Leibes und des Gemüts deutlich dasteht, oder ihm aus ehemaligen Lektionen im Gedächtnis blieben, oder sich ihm durch gestriges oder vorgestriges Studieren in guten Büchern insinuieret hat, sollte er auch dann und wann (wie es nicht wohl anders möglich), in seinen Ausdrücken verraten, daß dieses Wort bei ihm nicht wohnet, wenn er nur nicht ex professo einmal über den Haufen wirft, was er ein andermal quasi aliud agendo Gutes und Wahres gelehret“. Diese Urteilsweise Zinzendorfs ergiebt sich aus seiner Auffassung des A m t e s. Wie die „Religionen“ von Gott geordnet sind, so kommt auch dem Kirchenamt als solchem eine von Gott her sichergestellte Bedeutung zu. „Es steckt zwar ein Geheimnis der B o s h e i t von seiten der Welt und des Satans, und der G e r i c h t e von seiten Gottes, aber auch ein Geheimnis seiner G e d u l d und W e i s h e i t in dem A m t s w e s e n, das ich nicht durchschaue, davon ich aber so viel Spuren sehe, daß ich es für eine Majestätslästerung halte . . . das Amt eines rechtlehrenden und ritualischen Pfarrers in den von Gott tolerierten Religionsver-

fassungen zu verurteilen.“ Diese Ansicht hat er jederzeit vertreten: wer ihn deshalb für zu furchtsam hält, möge ihn tragen. Das Beispiel Christi und der Apostel unterstützt jedenfalls seine Anschauung. „Ich supponiere aus diesem Fundament einen atheistischen Lehrer, der die wahre Schrifttheorie für die gescheiteste und mit dem Ganzen von innen und außen allenthalben konkurrierende Lehre hält. Denn unsere praktischen Wahrheiten, wie sie ohne alle Abstraktionen ex concessis aufs Herz geführet werden (und die bekehren eigentlich), haben von dergleichen Philosophis keinen Widerspruch.“ Der religiöse Kern der christlichen Wahrheit, auf welchen es allein ankommt, wird von diesen Pfarrern nicht zerstört. Ein solcher beschäftigt sich die Woche hindurch mit Spekulieren, Kritisieren, oder auch mit Ökonomisieren und Sich-divertieren, „wenn er aber in der Kirche und in anderen Amtsverrichtungen ist, so traktiert er diese Sachen mit einem gewissen Serieux, das er denselben gemäß achtet, redet plan, katechismusmäßig, und, obwohl nicht demonstrativ und experimental, doch litteral, und wie es ein Christ machen müßte, wenn er den Alkoran, den Talmud nach der Wahrheit des Textes, ohne sich in den Beweis davon einzulassen, rezensieren wollte.“ Geschieht das, so kann sein Vortrag allen denen, die Gott zubereitet hat, dazu dienen, Christus zu ergreifen. Ist der Pfarrer überdies so tolerant, oder gar so billig, daß er die vorausgesehenen Folgen seines Vortrags befördern oder geschehen lassen will, was leider viele nicht thun, so kann sich auf Grund seines Vortrags eine Gemeine bilden, die ihn endlich selbst für Christus gewinnt. Diesen Fall hält Zinzendorf durchaus für möglich. Darum will er den Streit de theologia irregenitorum weniger leidenschaftlich behandelt sehen, damit solche Theologen gegen Christus und seine Kirche indifferent und tolerant bleiben und nicht gleich mit der bitteren Intention ins Amt treten, nichts Gutes aufkommen zu lassen, weil sie wissen, daß, wenn dieser Fall eintritt, sie dann sofort als irregeniti verurteilt und verworfen werden. Auch ein im Sinne des Pietismus unwiedergeborener Theologe kann also positive Wirkungen ausüben, indem er, ganz abgesehen von seiner persönlichen religiösen Gesinnung, amtlich das Wort Gottes objektiv darbietet und dasselbe durch sich selbst wirken läßt. Der pietistische Streit über die Geltung solcher Pfarrer bringt nicht Nutzen, sondern Schaden, weil er jene Theologen reizen muß, so daß sie religiöse Bewegungen von vornherein verdachtvoll beurteilen. „Das ist's“, redet Zinzendorf jene theologi irregeniti an, „was euch

treibt, was euch so erbittert; ihr wollt nicht verachtet, prostituiert, verdammt sein von euren Zuhörern, und ihr glaubt, heuzutage sei es durch die controversias pietisticas dahin gekommen, daß der Gedanke, ein wahrer Christ zu werden oder zu sein, von der Nebenidee, seinen unbekehrten Pfarrer zu verachten und zu verdammen, inseparabel sei." Aus diesem gestörten Vertrauensverhältnis ergiebt sich mit Notwendigkeit die Thatsache, daß Pflege christlicher Gemeinschaft in der Kirche nicht geübt werden kann[50]). Diese pietistische Verdächtigung der Theologen hat lediglich die unheilvolle Folge, daß die Gemeindeglieder dem Separatismus in die Arme getrieben werden, so daß die Kirche in die Gefahr der Auflösung hineingerät. Der Sinn für die Objektivität des Evangeliums, welches durch das geordnete Amt als solches wirkt, ganz unabhängig von dem religiösen Zustand des einzelnen Geistlichen, geht verloren. Man glaubt von frommen Menschen das Heil erlangen zu müssen, und schart sich um Sektenhäupter. Daher spricht Zinzendorf dem Separatisten A. Groß gegenüber unumwunden den Satz aus, das Evangelium wirke, wenn auch ein Unbekehrter es verkündige Er stellt sich entschieden auf die Seite der orthodoxen Theologie[51]); er benutzt diese pietistische Beurteilung der unbekehrten Pfarrer dazu, um zu zeigen, daß „der Pietismus der gerade Weg zum Separatismus" sei. Aus dem Lehrsatz, daß ein unbekehrter Lehrer die göttliche Wahrheit nicht verkündigen könne, werde in der Praxis sofort der Schluß gezogen, daß man ihn verlassen müsse. So handelt man in der That, wenn keine hallischen Prediger am Orte sind, oder wenn dieselben wieder fleischlich werden. Die pietistischen Lehrer fesseln alle Frommen an ihre Person; in Berlin sei das zum Beispiel der Fall, behauptet Zinzendorf. Wenn solche Leute Pfarrer werden, erhalten sie entweder keinen gleichgesinnten Nachfolger, oder einen solchen, welcher eine Zeit lang die Rolle des Pietisten spielt, um die Frommen zu Beichtkindern zu erhalten. Wenn er „die Pfarre im Besitz hat und festsitzt, so dreht er sich um und wird orthodox. Da werden denn die Seelen irre und geraten auf den Separatismus"[52]). Da Zinzendorf im Gegenteil davon überzeugt ist, daß die „Religionen" um jeden Preis aufrechterhalten werden müssen, da er ferner mit dem Plane der Gemeinbildung diesem Zwecke dienen will, gelangt er schließlich zu einem dem pietistischen entgegengesetzten Urteil. In den frommen Pfarrern sieht er die Gegner der Gemeinbildung, durch welche den Gläubigen zur wirklichen Ergreifung der Seligkeit verholfen

werden soll. Jene dagegen „wollen Kampf und Angst, und die kriegen sie". Die „im Kopf bekehrten Pfarrer" sind der Gemeinbildung günstig; jedenfalls gilt von ihnen: wer nicht wider uns ist, ist für uns [53]).

Seiner antipietistischen Ansicht gab Zinzendorf einen öffentlichen und offiziellen Ausdruck, indem er vor der Hennersdorfer Kommission die Frage, „ob sie [die Brüder] die Meinung derjenigen, welche den Kirchendienst gottloser Prediger vor unkräftig und unnütz halten, verwürfen", unbedingt bejahte [54]).

C. Der unkirchliche Pietismus.

1. Wesen und Entstehung.

Zinzendorf schickt seinem Traktat über das Hohelied, „wie es von der Seite der Trennung und Gemeinschaft angesehen worden" eine Vorrede „an die zerstreuten Kinder Gottes" vorauf, in welcher er, in der Wirform redend, das eigentümliche Treiben der „Pietisten" in seinem Sinne mit scharfen Zügen schildert, indem er namentlich die Isolierungstendenz derselben zur Anschauung bringt. Wir fliehen, läßt Zinzendorf sie sagen, entweder alle Gemeinschaft, oder wir bauen sie auf die Trennung von äußeren Haufen wider Christi Weise, unterhalten sie mit einem Geplauder von unsicheren Meinungen und mit einer falschen und schmeichlerischen Liebe. Redlichkeit, Zucht oder Weisheit muß Zwang und Richten heißen, wenn es von denen geschieht, die Macht haben zu richten und zu gebieten in Jesu Namen, hingegen halten wir es für eine Freudigkeit, diejenigen auszuschelten, die wir bitten sollen, vor eine Weisheit, tauben Ohren zu predigen, den Toten Lebensregeln zu geben, und die da nicht wissen, was des Geistes ist, mit geistlichem Maße zu messen. Wir wissen oft wenig Unterschied zwischen dem Evangelium und der Fleischesfreiheit zu machen, gute natürliche Ordnungen auch in äußeren Kirchensachen kommen uns wie Babel vor, und die offenbare Konfusion mancher guter Gemüter und Verfassungen darf man kühnlich vor Zion ausrufen. Die heilige Schrift, unser Wehr und Waffen, wird auf die Seite gelegt, und dafür oft ein Buch hochgehalten, das in zehn Alphabeten nicht so viel Verstand zeigt als die Schrift der Apostel und Propheten in einer einzigen Zeile. Sind uns Konzilien, Satzungen, symbolische Werke

zuwider, so ist ein unendliches Fragen nach anderen Satzungen, Zusammenhang, Deutungen, Theosophieen aus dem Buche der Erklärungen der Geheimnisse durch neue und noch tiefere Geheimnisse. Zinzendorf beklagt diese „eigene Wahl", diese „Zerschneidung" und benutzt die allegorische Erklärung des Hohenliedes, das in den Kreisen, zu welchen er reden will, jederzeit bevorzugt wird, dazu, um Sulamith als Vorbild hinzustellen, welche aus einer Separatistin ein Mitglied der christlichen Gemeinde wird. Sulamith, welche sich in der Isolierung gefällt, erhält den Rat, ihre Seele da zu weiden, wo die anderen ihre Nahrung finden. Sie befolgt ihn und ihre Kraft wird wie die der munteren Rosse. Sulamith ist das Bild der religiösen Sondergemeinschaft, die als solche nicht in der Isolierung gedeihen kann, sondern nur im Verhältnis der lebendigen Wechselwirkung mit allen anderen[55]).

Es ist das Charakteristische der pietistischen Erscheinungen, daß sie durchweg den Gesichtspunkt der religiösen Besonderung vertreten, durch welchen der kirchliche Gesamtbestand als solcher geschädigt wird. Zinzendorf sucht die Frage zu beantworten, wie diese Erscheinung in der Kirche entstanden sei. Er geht von der Thatsache aus, daß es jederzeit in der christlichen Kirche und schon vor derselben im Judentum besondere religiöse Veranstaltungen, „Anstalten", gegeben habe. Von den Klöstern der alten Kirche an bis auf die Waisenhäuser der Neuzeit lassen sich dieselben nachweisen. Seit Joh. Arndt seine sechs Bücher vom wahren Christentum schrieb, sind in der protestantischen Kirche solche Anstalten entstanden, welche den Zweck verfolgen, „die Schäden des Christentums herauszufinden und zu verbessern". Dieser Tendenz haben sich „chimärische Leute" bemächtigt. Vor 60 Jahren zog Baron von Welz in Deutschland umher, welcher sogar dem Regensburger Reichstage zumutete, das Volk zu bessern, und demselben darauf bezügliche Projekte übergab. Der Ritter Bury, welcher Christentum und Alchimie zusammenmengte, versuchte ebenfalls auf seinen Wanderungen Anstalten zu gründen. Dahin gehören die Unternehmungen Schutts und des Dr. Petersen, der das hundertjährige Reich präparieren wollte.

Aus diesen auf Besserung des Christentums gerichteten Bestrebungen, welchen sich bald abenteuernde Elemente anschlossen, sind letztlich die Bewegungen hervorgegangen, welche in Deutschland unter dem Namen Pietismus verstanden werden. In Frankreich und England entsprechen dieser deutschen Erscheinung diejenigen

des Jansenismus und Methodismus. Allenthalben entstanden Veranstaltungen zum Zweck der Kirchenverbesserung. Es handelt sich also nach Zinzendorfs Auffassung um eine durchweg sich geltend machende Reformrichtung in der christlichen Kirche, mit welcher sich allerdings excentrische Erscheinungen verbinden. Ein Gegenstück bildet seiner Ansicht nach der in Italien vertretene Quietismus, der durch „Nichtsthun" erzielen will, was jene durch „Anstalten" zu erreichen suchen. An sich sind jene Bestrebungen der vollen Anerkennung wert; die gegenwärtige Gestalt derselben kann jedoch nicht lediglich positiv beurteilt werden. Die Jansenisten z. B. wie auch die Methodisten und Labbadisten haben die Reprobationslehre angenommen und dadurch bewirkt, daß kein Frommer, der die Gnade Gottes in Christo erkannt hat, in ihrem Kreise verharren kann. Darum sind jene Bewegungen rückwärts gegangen. Die Pietisten haben sich weniger durch Aufnahme unhaltbarer Lehren als durch eine konfuse Praxis ins Unglück gestürzt. Sie haben beständig den Priesterrock in die Sache hineingemengt und die Meinung vertreten, „daß die Pfarrer das monopolium von der Seelensache haben sollten". Damit ist offenbar diejenige Richtung des kirchlichen Pietismus gemeint, welche alles Heil von den wiedergeborenen Pfarrern erwartet, die durch Übung der Kirchenzucht und durch methodische Leitung der religiösen Prozesse die Gemeinden reformieren sollen. Dieser Fehler in der kirchlichen Praxis hatte die Folge, daß eine Syrraxis zwischen Separatisten und Pietisten entstand. Die letzteren hielten an der Autorität des Pfarramts fest und unterzogen sich dem „äußerlichen Zwang", der unter Umständen so weit ausgedehnt wurde, daß Leute, welche nicht „aus dem Herzen" beten wollten, durch Geldzahlung und Lohnabzüge bestraft wurden. Indem also eine zwangsweise auftretende Methodisierung des religiösen Lebens angewandt wurde, entstand aus dem Pietismus der Seperatismus, aus dem kirchlichen Pietismus der unkirchliche. Dieser zog die äußersten Konsequenzen seiner Richtung, indem er alles, was Ordnung, vernünftige Gesellschaft, bürgerliche Ehrbarkeit heißt, auszurotten suchte. Die üblen Folgen zeigten sich namentlich darin, daß das kirchliche Sakrament der Taufe entwertet wurde; viele machten sich gleichsam ein Verdienst daraus, ungetauft zu sein und zu bleiben. An zwei Punkten läßt sich also deutlich erkennen, daß diese Reformbewegung unter die Höhe des Christentums herabgesunken ist. Man lehrt die Reprobation, welche sich nach Zinzendorfs An-

schauung aus dem christlichen Gottesbegriff schlechterdings nicht ableiten läßt; man verwirft die Taufe, auf welcher als einer persönlichen Stiftung Christi die Kirche als solche beruht.

Als ein besonders bedeutsames Produkt dieser Bewegung erscheinen die Quäker; an ihnen kann man erkennen, auf welches letzte Ziel die Bewegung hinausläuft. Man hält diese Leute vielfach für Narren, welche durch wunderliches Gebaren Heiterkeit erregen. Wer sie recht kennt, weiß, „daß, wenn man einen statum für Atheisten und Naturalisten wo suchen will, so muß man zu ihnen kommen, da findet man sie wenigstens in großer Menge und in voller Religionsfreiheit“. Vertreter dieser Standpunkte sind überall vorhanden, aber hier findet man sie „in einer formierten Kirche beisammen“. Sie sind keineswegs Narren, wie die gelehrte Welt vielfach meint, sondern die geschicktesten und vernünftigsten Leute, die man in der Welt finden kann. Ihr Lebensziel ist weltliches Wohlleben, nicht in der Form geräuschvoller Öffentlichkeit, sondern in der stillgenießender Gemächlichkeit. Sie wissen sich allen „Religionsplagen“, wie Beten, Singen, Predigen und Hören der Predigt, geschickt zu entziehen.

Es sind letztlich drei Gruppen, welche Zinzendorf innerhalb dieses unkirchlichen „Pietismus“ unterscheidet: die Quäker, Seperatisten und die Mystiker; die letzteren faßt er analog den Separatisten als eine „Trennung von den Jansenisten, Methodisten und Pietisten“ auf, das heißt von „ehrlichen Leuten“, die für „den Aufbau des Reiches Christi“ zu wirken suchten. Auch die Mystik ist also eine Abzweigung des ursprünglich positiv kirchlich abgezweckten Pietismus. In diesen drei Gruppen stellt sich die gegenkirchliche radikale Religionsbewegung der Zeit dar, welche in ihren letzten Konsequenzen zum Naturalismus und Atheismus führt. Sie sind dadurch entstanden, daß ursprünglich wohlgemeinte Reformbestrebungen sich mit außerchristlichen und unevangelischen Elementen verbunden haben[56]).

Indem Zinzendorf nach der Entstehungszeit dieser Bewegung fragt, geht er auf die Religionskriege des 17. Jahrhunderts zurück. Dem unter ihrer Wirkung eingetretenen Verfall ist der Gedanke einer erneuten Reformation entgegengestellt worden. Seit 60 bis 70 Jahren herrscht die Idee einer „frühzeitigen Reformation“ und wirkt in ungünstiger Weise auf die Gegenwart ein. „Wir können uns noch nicht recht aus dem Traum finden, aus den Ideeen der frühzeitigen Reformation, aus der unzeitigen Verbesserungslust der Zeiten“. Dr. Luther hat treuherzig erklärt,

„wie lange man muß bei der öffentlichen Weise in den Kirchen vor allem Volk bleiben“; wir wollen Lutheraner sein und geben nicht Acht auf seine Anweisung. In der Vorrede zur deutschen Messe sagt er, es sei nicht eher an der Zeit, etwas anzufangen, bis sich Leute fänden, die mit Ernst Christen zu sein begehrten, die Ordnungen und Weisen wären danach bald gemacht. Zinzendorf will sich dieser Erklärung anschließen; man soll nicht eher Evangelium predigen, bis sich Leute finden, die es hören wollen, man soll nicht eher zur Gemeinbildung schreiten, als man Leute hat, die einen „Gemeinsinn“ besitzen.

Wo liegen die Gründe, welche diese „frühzeitige Reformation“ entstehen ließen? Zinzendorf findet dieselben in der abnormen Stimmung des Volksgemüts, welche im Zusammenhang mit den Religionskriegen und namentlich durch den 30jährigen Krieg erregt wurde. Tief griffen diese in das sociale Leben ein, so daß sich ein gewaltsamer Umsturz der bisherigen Gesellschaftsordnung vollzog, welcher natürlich eine mächtige sociale Erregung zur Folge haben mußte. Zinzendorf hat zunächst die deutschen Verhältnisse im Auge und denkt namentlich an den 30jährigen und den später folgenden nordischen Krieg (1700—1721). Vor der Kriegszeit befanden sich zahlreiche Familien in guten Verhältnissen; sie lebten von den Traditionen eines weit zurückreichenden Familienzusammenhangs, getragen von dem Bewußtsein eines langher ererbten Besitzes. Die Stimmung war also eine konservative. In der Kriegszeit wandelte sich die Lage der Dinge. Die Besitzenden wurden besitzlos, und das Proletariat gelangte zu Besitz. Aus gemeinen Leuten wurden große Grundherren, Vertreter des Adels mußten sich zu bürgerlichen Berufsthätigkeiten bequemen. Dazu kamen bedeutsame Veränderungen im Kreise der regierenden Fürsten, sowie in der Art der Staatslenkung. Die europäische, besonders die protestantische Welt wurde in eine neue Form gegossen. In vielen entstand die Erwartung eines baldigen Eintrittes der Parusie; der Chiliasmus wurde unter der Wirkung der Zeitlage populär. Schriften wie die „Donnerposaune“ des Schustergesellen Daut und „Alluts Alarmgeschrei“ wurden in Zinzendorfs Jugend viel gelesen in Stadt und Land. Daut prophezeite den Untergang des ganzen Reichs [57]. Zinzendorf hat recht, wenn er die volkstümliche Form jenes Chiliasmus betont. Neben Dr. Petersen, welcher die „betenden Kinder“ als ein sicheres Zeichen des anbrechenden tausendjährigen Reichs auffaßte, gab es damals einen Stuttgarter Wirt, der vom neuen

Jerusalem träumte, einen Nürnberger Perückenmacher, der sich den Kanzlisten Gottes nannte, einen Ronsdorfer Weber, der sich für Christus ausgab und seine Frau für das Sonnenweib. Zahlreichen Anhang fanden solche Schwärmer.

Zinzendorf glaubt aus derartigen Erscheinungen zu erkennen, daß das Motiv der Volksbewegung kein eigentlich religiöses, sondern ein natürliches gewesen sei. Man verlangt Befreiung von den Übelständen der Zeit und Wiederherstellung der alten besseren Zustände. Ist diese nicht zu erlangen, so giebt das Gefühl der Rache denen gegenüber, welche die Veränderung hervorriefen, den Wunsch einer radikalen Zerstörung ein, die alle in gleicher Weise trifft. Da den Menschen die äußeren Genußmittel fehlten, mit welchen man die innere Erregung unter Umständen bemeistern kann, griff man in zweiter Instanz zu religiösen Beruhigungsmitteln. Man las gute Bücher, suchte schöne Predigten zu hören und strebte nach religiösem Verkehr. Aus diesem Thun entwickelte sich die chiliastische Stimmung. Prophezeite man nicht selbständig, so deutete man wenigstens die Apokalypse und suchte Zeit und Stunde des großen Umsturzes zu berechnen; wenn auch 30 zu Schanden wurden, kam doch der 31. und bot eine neue Erklärung an. Daß Christus selbst jede Berechnung abgelehnt hatte, blieb unberücksichtigt. Man schrieb und druckte durchaus gegen die Bestimmungen der Augustana in alle Welt hinein, daß eine Zerstörung der Welt, eine Vertilgung der Gottlosen eintreten werde, und daß die Zeit nahe sei, „da die Kinder Gottes alles in allem sein werden“. Nicht nur die Vertreter des römischen Stuhls, sondern womöglich alle regierenden Häupter wurden unter den Begriff des Antichrists befaßt. Kirchliche und weltliche Obrigkeiten duldeten das. Aus diesen Verhältnissen entstand jedoch jene „Generalwidrigkeit“ gegen „die Zusammenkünfte“, die allerdings einerseits um des pharisäischen leeren Geschwätzes willen, das darin geführt wird, schädlich und gemeingefährlich sind, andererseits aber doch einen nützlichen Umgang der Kinder Gottes mit einander zum Zweck haben[58]).

Zinzendorf erklärt die Entstehung des Pietismus, indem er auf die socialen Wirkungen reflektiert, welche die Religionskriege gehabt haben. Es vollzog sich eine Auflösung und Umwendung der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch welche der konservative Sinn des Volkes zerstört wurde, an dessen Stelle die unbestimmte Hoffnung auf bessernde Reformen trat. Dieses rein natürliche Motiv verband sich mit dem religiösen der Erkenntnis einer not-

wendigen innern Umkehr. Auf dieser Grundlage bilden sich positive kirchliche Reformparteien, die aber durchweg entweder in die Theorie oder in die Praxis außerchristliche und unevangelische Elemente einführen, und darum nicht lediglich positiv wirken, sondern vielmehr eine radikale Volksbewegung teils provozieren, teils unterstützen, die, aus dem rein natürlichen Motiv mangelnder socialer Befriedigung heraus vielfach durch den Rachetrieb geleitet, auf Umsturz ausgeht. Auch mit dieser extremen Richtung verbindet sich ein religiöses Moment. So entstehen die kirchlichen Umsturzparteien der Quäker, Separatisten und Mystiker, denen durchweg die Tendenz kirchlicher Besonderung auf Grund teilweise außerchristlicher Anschauungen eignet. Der unkirchliche Pietismus ist also eine aus natürlichen Motiven entspringende sociale Richtung, welche ihre Reformgedanken unter religiöse Gesichtspunkte gestellt hat, die keineswegs rein christliche sind. Er bedroht daher den Bestand der Kirche und des geschichtlichen Christentums überhaupt.

Die specielle Motivierung dieser Anschauung von seiten Zinzendorfs kann nur erkannt werden, wenn seine Auffassung der drei von ihm bezeichneten Richtungen Quäkertum, Separatismus und Mystik untersucht wird.

2. Die Quäker.

Zinzendorf sieht in den Quäkern die eigentlichen Repräsentanten jener radikalen Bewegung, welche den kirchlichen Bestand schädigt. Dieselben sind so tief in die Welt hineingeraten, daß man sie „füglich unter die Rubrik mitsetzen kann, die ganze Welt liegt im Argen“[59]. Zinzendorf hat die Quäker seiner Zeit im Auge. Er nennt sie mehrfach mit den Taufgesinnten und Inspirierten zusammen; weil sie Taufe und Abendmahl nicht anerkennen, stehen sie außerhalb des christlichen Religionsgebietes[60]. Er stützt dieses Urteil auf die Prinzipien der christlichen Religion, denen zufolge die Leugner des Sakraments nicht für Christen gelten können; darum vermag er nicht, die „Religion“ der Quäker bedingungslos als berechtigt anzuerkennen. Während seiner Thätigkeit in Amerika (1741—42) handelte Zinzendorf aus dem Grundsatz heraus, „daß ohne Gewissenszwang wenigstens provisionaliter ein jeder in seiner Religion bleiben möchte“. Mit der persönlichen Bekehrung ist keineswegs Religionsänderung verbunden. Indessen glaubt er beobachtet zu haben, daß, wenn ein Quäker sich bekehre, er sofort

aus dem Verein derselben austräte, weil dieser prinzipiell diejenigen Mittel verwirft, die Christus zum Zweck der Ausbreitung seiner Gemeinde bestimmt hat, indem er ausdrücklich erklärte: macht mir zu Jüngern alle Völker dadurch, daß ihr sie taufet. Weil die Quäker einen Getauften nicht in ihrem Kreise dulden können, müssen sie also alle diejenigen, welche sich wirklich zu Christus bekehren, ausstoßen. Sollten sich die Quäker indessen entschließen können, einen solchen doch als Mitglied ihrer Religion voll anzuerkennen, so ist er zu ermahnen, in seiner Religion zu bleiben, oder den neugewonnenen Christusglauben innerhalb derselben öffentlich zu bezeugen. Der Hauptfehler der Quäker liegt nach Zinzendorfs Auffassung darin, daß sie mit ihrer Lehre vom inneren Licht die maßgebende objektive Offenbarung, welche im historischen Christus gegeben ist, mit der subjektiven Wirkung derselben, welche in der christlich-religiösen Überzeugung hervortritt, verwechseln und die letztere, losgelöst von der ersteren, in falscher Weise verselbständigen. Sie reden von einem „teacher within". Sie sind irrig, nicht weil sie von einem inwendigen Lehrer reden, „sondern weil sie aus dem Lehrer den h. Geist und den Heiland selbst machen, und also das Subjectum mit dem Objecto, das Zeugnis unseres Herzens mit dem Zeugnis des Christus im Herzen, den Diener mit dem Meister verwechseln". Sie setzen an die Stelle der religiösen Autorität der Person Christi diejenige des eigenen religiösen Bewußtseins[61]).

Damit stellen sie sich außerhalb des Bereiches, welcher durch das geschichtliche Christentum gebildet wird.

3. Die Separatisten.

Den früher gegebenen Ausführungen (S. 156) Zinzendorfs zufolge liegt im Begriff „Sekte" ausgesprochen, daß eine solche immer Teil eines größeren Ganzen ist. Innerhalb des Christentums ist daher jede Teilkirche Sekte. Als gute Sekte ist sie zu bezeichnen, wenn sie, aus religiösen Motiven entstanden, die religiöse Gemeinschaft aller Christen mit allen anerkennt. Zinzendorf bezeichnet diese berechtigten Teilkirchen in der Regel als „Religionen". Böse Sekten sind solche, welche, aus egoistischen Motiven entsprungen, die allgemeine Glaubensgemeinschaft der Christen leugnen. Die Religionen haben thatsächlich vielfach am Wesen der Sekte teil, insofern sie sich nämlich in erster Linie als Rechts- und Lehrgemeinschaft be-

trachten und solchen, welche in diesen Punkten anders denken, die Glaubensgemeinschaft absprechen. Von hier aus gelangt Zinzendorf zur Bestimmung des Begriffs „Sektierer".

Es giebt innerhalb der Religionen „treue Religionsleute", das heißt Gläubige, die mit dem festen Bekenntnis zu ihrer Religion die Einsicht in die Gemeinschaft aller Gläubigen unter einander verbinden. Neben ihnen stehen die „Sektierer". „Sektiererisch sein heißt, an einer äußerlichen Form hangen und in dieselbe alles setzen." Solche Leute halten diejenigen, welche dieselben Lehrmeinungen mit ihnen gemein haben, auch wenn sie persönlich nicht gläubig sind und unsittlich leben, dennoch für besser als andere, welche persönlich gläubig sind, aber in der Lehrauffassung von ihnen sich unterscheiden.

Sektierer sind also alle Christen, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion über die Zugehörigkeit zu Christus setzen. Häufig beherrscht sie „der rote Verfolgungsdrache"[62]). Sektierer giebt es demnach in allen Teilkirchen, auch in den großen Landes- und Staatskirchen.

Böse Sekten im Vollsinn des Wortes sind diejenigen, welche vollständig von dem Prinzip egoistischer Besonderung beherrscht sind. Die Mitglieder derselben sind nicht Sektierer, sondern Separatisten.

Separatist ist „einer, der in die bloß äußerliche Trennung etwas setzet und diejenigen, die das jetzige Kirchenwesen verwerfen, ob sie gleich sonst nicht rechtschaffen sind, vor besser hält als diejenigen, die zwar dasselbe mitmachen, aber wahrhaftig darin ergriffen, bekehrt und in der Gnade treu sind". Separatist ist derjenige, welcher die Trennung in kirchlicher Beziehung zum Selbstzweck macht. Zinzendorf unterscheidet zwei verschiedene Arten der Separation. Die eine wird durch diejenigen vertreten, welche isoliert leben; die andere erscheint da, wo der Trieb zur besonderen Gemeinschaftsbildung sich geltend macht. Der gemeinsame Charakter alles Separatismus liegt in dem „Mangel des Zusammenhangs der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist". Der Sinn für die geschichtliche Kontinuität der christlichen Gemeinde fehlt. Ferner ist der Separatismus stets intolerant.

Unter der Zahl der Separatisten giebt es indessen immer wahrhaft fromme Menschen, welche mit inneren Mitteln vorsichtig behandelt sein wollen. Positiv beachtenswert ist der Separatismus unter dem Gesichtspunkt, daß er in der Regel erkennen lehrt, worin die Schwäche der betreffenden Religion besteht[63]).

Den von den zeitgenössischen Theologen vielfach vertretenen Gedanken, daß die christlichen Privatgespräche die Entstehung der Separation fördern, lehnt Zinzendorf ab. Der separatistische Trieb entspringt vielmehr „aus Spekulationen zu Hause, aus der Einsamkeit, und wo man unter tiefem Nachdenken über Bücher und über sich selbst sitzet". Das Verbot der christlichen Gespräche treibt vielmehr zur Separation. Zinzendorf erkannte in denselben ein Mittel, durch dessen Anwendung es gelingen könne, der zunehmenden inneren Zersplitterung der Kirche einen Damm zu setzen. Wo er selbst redlich gesinnte Separatisten fand, suchte er sie für die Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo zu gewinnen, ihre kirchenfeindliche Stimmung zu besänftigen und dahin zu wirken, daß sie sich dem seelsorgerischen Einfluß der Prediger erschlossen. Wo dagegen jene Redlichkeit der Gesinnung fehlte, gestaltete sich das Urteil Zinzendorfs sehr scharf. Das Verderben ist unter den Separatisten größer als in den Religionen; sie haben keinen Sinn für die Sache Christi; sie glauben eine Heldenthat zu vollbringen, wenn sie „über die Pfarrer losziehen"; in ihren Gemeinschaften herrscht keine Ordnung; das Verständnis der Versöhnungslehre fehlt ihnen. Dieser „Separatisterei" ist Zinzendorf von Herzen gram; er geht allenthalben darauf aus, ihre „geringsten semina" zu unterdrücken[64]. Der actus des Separierens, welcher in der Unterlassung einiger Kirchensachen besteht, ist nicht gefährlich; aber wohl der Separatismus qua secta, dieses „von eigener Gerechtigkeit und Altarstürmerei zusammengesetzte Vernunftgebäu"; es dient lediglich der Feindschaft gegen die Gerechtigkeit aus dem Blute Christi und raubt den Seelen alle wahre Kraft. Ein solcher Separatist ist wie ein dürres Scheit Holz, wie eine abgeschnittene Rebe vom Weinstock[65].

Allenthalben ist diese gefahrdrohende Erscheinung in der Kirche hervorgetreten, aber nirgends sind ihre Wirkungen in dem Grade negativer Natur als in der lutherischen Kirche, weil in dieser jede kirchliche Gemeinschaft fehlt. Ganz anders steht es in der reformierten Kirche. Die Labbadisten hat man offiziell als „wahre und echte, ja teure Glieder der reformierten Religion" anerkannt, die um ihres besonderen Kultus willen nicht zu verwerfen seien. Dementsprechend haben die Labbadisten ihrerseits „sich mit der größten Ehrerbietung und Liebe an die reformierte Religion gehalten". Dasselbe gilt auch von den Remonstranten, Voetianern und Coccejanern. Man hält energisch am Zusammenhang mit der refor-

mierten Landeskirche als solcher fest. In Deutschland dagegen steht es ganz anders. „Ich wollte, daß ich vom lutherischen Separatismus Gleiches sagen könnte; aber in unserer Religion hat's auf beiden Seiten diese Bewandtnis nicht." Die Calvinisch-Separierten in Holland wagen es, „mit Beibehaltung alles unterthänigen Respekts vor der Mutter, in der sie gezeugt und von der sie gesäugt worden, nur die Möglichkeit zu zeigen, das h. Abendmahl vom Mißbrauch zu säubern und nur dem zu geben, dem es der Einsetzung nach gebührt". „Unsere Separatisten" dagegen „leben einesteils entweder ganz ohne Gemeinschaft, oder doch in einer solchen, da Taufe und Abendmahl und dergleichen göttliche Einsetzungen gar unterbleiben, anderenteils sitzen sie nicht stille, sondern attackieren die Religion, ohne ihr etwas Besseres zu zeigen, gießen das Kind mit dem Bade aus, bleiben auch sehr selten bei der Reinigkeit der Lehre . . . . sie werfen mit Sekten-, Belials- und anderen Titeln um sich . . . . wie sie nun ins Holz schreien, so wird wieder herausgeschrieen, und sie werden auf eine ganz verzweifelte Art von etlichen unserer Theologen zurückgetrieben, man geht mit ihnen so um, daß sie nur mehr erbittert, aber nicht gewonnen werden, und ich rate deshalb einem jeden ehrlichen Manne, sich in diese Kontrovers, gestalteten Dingen nach, nicht zu mengen" [66]).

Der beklagenswerte Mangel an Gemeinsinn in der heimatlichen Kirche läßt den Separatismus als eine besonders große Gefahr erscheinen, der daher auch Zinzendorf in seiner Weise glaubt entgegentreten zu müssen. Er will durchaus duldsam und vorsichtig verfahren, aber, wo der Separatismus mit seiner Tendenz auf Kirchentrennung auch diejenige verbindet, die eigentümliche Würde der Person Christi als des Heilands anzutasten, kennt er wenig Rücksicht. Die erwähnte Verirrung tritt dann ein, wenn der Separatismus in der Verbindung mit der Mystik erscheint. In seiner Schrift gegen A. Groß unterscheidet Zinzendorf im Anschluß an die früher gegebenen Bestimmungen drei Arten von Separatisten. An erster Stelle nennt er wieder diejenigen, welche, für sich stehend, aus gewissen Bedenken der Kirchenverfassung sich enthalten. Vor diesen hat er alle Achtung.

Gefährlich dagegen erscheinen solche, die Sektenbildung versuchen; doch müssen sie vorsichtig behandelt und nicht unbedachtsam und ohne genügenden Grund aus ihren Verbindungen herausgeführt werden. Die dritte Gatttung, welche Zinzendorf neu hinzufügt, besteht in denjenigen, welche den Weg der Mystik und Selbstgerechtig-

keit gehen, ohne das gewünschte Ziel zu erreichen. Sie nehmen ein Ärgernis daran, daß andere durch den einfachen Glauben an Christus in vier Wochen weiter kommen als die Mystiker in dreißig Jahren. Diese Leute sind gefährlicher als Arianer und Socinianer, weil sie die Erlöserbedeutung Christi aufgeben[67]). Solcher Separatismus zertrennt die Kirche nicht nur, sondern er zerstört ihre Grundlagen. Auf derartige Erscheinungen bezieht sich wohl Zinzendorf, wenn er die Separatisten eine „Pest" nennt; sie haben die guten Seelen, die in den äußerlichen Religionen stehen, konfus gemacht in der unschuldigen Genießung der Sachen, die in denselben gehandelt werden[68]). Sie zerstören den unbefangenen Gebrauch, welchen die Gemeinde von den Gnadengütern macht, die in den geordneten Landeskirchen dargeboten werden, so daß die Volksfrömmigkeit erschüttert und verwirrt wird.

Wie Zinzendorf von der Mystik urteilt, ist später zu untersuchen. Hier gilt es noch, darauf aufmerksam zu machen, daß seine Auffassung des Separatismus ihn nötigte, allenthalben auf möglichste Stärkung der „Religionen" hinzuarbeiten. Diese Tendenz hat er namentlich auf dem Boden Amerikas geltend gemacht. Er glaubt sich der dortigen „Religionsleute" annehmen zu müssen. Die religiöse „Großthuerei" ist der Fehler des in Amerika herrschenden Christentums. Die sogenannten Heiligen haben bisher die Religionsleute niedergehalten und wünschen diesen Zustand zum bleibenden zu machen. „Das ist eigentlich mein Krieg, den ich diesem Lande angekündigt habe, ein öffentlicher Feind aller Scheinheiligen und Selbstgerechten zu sein." Dieser Kampf ist nicht erfolglos gekämpft worden. Die Religionen, welche Zinzendorf dem Untergange nahe fand, beginnen wieder sich zu kräftigen. „Wenn nun das Werk des Herrn in den Religionen wieder ordentlich betrieben wird, so wird's den Nutzen haben, daß so viele arme Seelen nicht werden Separatisten werden, und wenn das erhalten wird, so ist schon etwas Großes erhalten."

Während jetzt die meisten Kinder ohne Taufe als Atheisten aufwachsen und in Gefahr geraten, gänzlich zu verwildern, wird in Zukunft, sobald die Religionen wieder Bestand haben, die Predigt des Evangeliums wieder verstanden werden, so daß eine erzieherische Einwirkung auf die Gesellschaft möglich wird[69]). Zinzendorf glaubt sich das Zeugnis ausstellen zu können, daß niemand gegen jede Art von Separatismus „mit mehr Effekt gearbeitet habe als er"[70]).

4. Die Mystik.

Die eigentümliche Gemütsstellung des Mystikers ist Zinzendorfs Jugendjahren fern geblieben; er sieht sich in religiöser Beziehung an den historischen Christus gewiesen. Er liebt es überhaupt, die wirklichen Verhältnisse des Menschenlebens ins Auge zu fassen. Geschichtsstudien fesseln ihn, er hat ein lebhaftes Interesse an Rechtsverhältnissen; auch die Naturwissenschaft wirkt anziehend auf ihn, nicht etwa unter dem Gesichtspunkt des Adeptentums, sondern soweit sie Einsicht in die wirklichen Naturzustände und Vorgänge, namentlich auf physiologischem Gebiet, gewährt. Die mystische Denkweise wurde von außen her an ihn herangebracht. Im Jahre 1719 wurde er mit der quietistischen Mystik der Guyon bekannt; ebenso beschäftigte er sich mit dem Traktat Christian Friedrich Richters „vom Ursprung und Adel der Seele", dessen Inhalt „viel Eingang" bei ihm fand. Schon früher in Halle hatte er die mystischen Gedanken jener Schrift kennen gelernt. Später erklärt er, er sei damals (offenbar um 1719) noch sehr in den hohen Adel der Seele vertieft gewesen und habe nicht gewußt, wie sehr die Menschlichkeit mit dem Falle und dem peccato originali infiziert sei; seitdem habe er anders über diesen Gegenstand denken gelernt. Er fand die betreffende Anschauungsweise bedenklich, und gab sie vollständig auf „wegen ihrer näheren Konnexion mit der mystischen apotheosi naturae humanae ad quam contremisco"[71]. Zunächst steht er also unter dem Einfluß jenes mystischen Grundgedankens von dem Ausfließen der Seele aus der Gottheit, welchem der andere von der allmählichen Vergottung der Seele während ihres irdischen Daseins entspricht. Zinzendorf sah sich zu einer länger dauernden Beschäftigung mit dieser Denkweise genötigt; diese bezieht sich indessen nicht sowohl auf die theoretische als vielmehr auf die praktische Seite derselben. In Bezug auf die berühmte Gattin des Dr. Petersen giebt Zinzendorf zu verstehen, daß die Meinungen dieser Frau das Unwesentliche seien; ihre praktischen Tugenden dagegen rühmt er[72]. Gegen Jakob Böhm polemisiert er, und für die spinozistische Mystik hat er so wenig Verständnis, daß er nicht begreift, wie man diese „leere Strohdrescherei" für Philosophie halten könne[73]. Tauler und die Guyon dagegen, welche bei aller Verschiedenheit der Anschauungsweise das mit einander gemein haben, daß sie die Gelassenheit der Seele Gott gegenüber betonen, üben Anziehungskraft auf ihn aus. Im Jahre 1728 ver-

anstaltete Zinzendorf eine Versammlung von solchen Mitgliedern der Gemeine zu Herrnhut, welche sein besonderes Vertrauen besaßen; er redete in ihrem Kreise über Taulers medulla animae, sah sich indessen bald innerlich genötigt, diese Thätigkeit aufzugeben, weil in der betreffenden Schrift zu wenig von Christus geredet werde[74]). Drei Jahre später wurden in Herrnhut die Schriften der Guyon verbreitet und „fanden bei einigen Leuten Beifall". Zinzendorf wurde dadurch veranlaßt, diese Schriften zu lesen, und beschloß daraufhin, das Brauchbare in denselben für die Gemeine fruchtbar zu machen. „Weil er glaubte, daß einige Mystici nicht sowohl irrige Lehren vortrügen, als vielmehr bei richtigen und gemeinen Wahrheiten fremde und manchmal irrige Redensarten gebrauchten, so suchte er mit Zurücklassung dessen, was nicht zur Besserung dient, das darin sich findende Gute herauszusaugen." Im Februar 1731 hielt er in kurz dauernden Versammlungen Vorträge im Anschluß an die Mystik der Guyon; „er enthielt sich aber der dunklen und übertriebenen Ausdrücke und faßte den Sinn der weitläufigen Diskurse in kurze und deutliche Sätze". Spangenberg vertritt die Ansicht, daß es Zinzendorfs Absicht nicht gewesen sei, die Schriften jener Frau in Herrnhut einzuführen; er wünschte vielmehr die Mitglieder der Gemeine von denselben abzubringen. Das habe Zinzendorf thatsächlich erreicht[75]). In den kritischen Jahren von 1727—29 beginnt auch auf diesem Gebiet der Berührung mit der Mystik eine Wandlung, deren Resultat darin besteht, daß Zinzendorf dieselbe abzustoßen bemüht ist. Wenn er früher jene Schriften praktisch zu verwenden suchte, geschah das weniger aus innerem Antrieb als aus Rücksicht auf die Emigranten, in deren Kreis sie Eingang gefunden hatten. Er befolgte dabei den positiven Zweck, die Frömmigkeit der mährischen Leute, welcher der Charakter eines einseitigen herben Ethicismus aufgeprägt war, durch religiöse Gefühlsmomente zu ergänzen, um sie vor falschem Selbstwirken zu bewahren und für den Gedanken der Christusgemeinschaft zugänglich zu machen. Nachdem Zinzendorf selbst 1729 zu größerer Klarheit hinsichtlich seines religiösen Lebens gekommen war, schwindet die Wertschätzung der Mystik in zunehmendem Grade, bis er 1731 dieser Form des religiösen Lebens überhaupt entgegentritt.

Im Zusammenhang mit dieser sporadischen Verwendung mystischer Gedankengänge steht die Abfassung einiger Traktate, welche teils von Zinzendorf selbst, teils wohl von anderen unter seiner Mit-

beteiligung geschrieben, die Hauptgedanken der praktischen Mystik in der Weise des Referats darlegen.

Die Resultate der obenerwähnten Beschäftigung mit den Lehren der Guyon legte Zinzendorf (1731) in der kleinen Schrift: „Kurzer Inhalt der geistlichen Reden der Madame Guyon" nieder[76]). Hier wird der Gedanke ausgeführt, daß bei Gelegenheit der Vereinigung Christi mit der Seele das Überflüssige und Schädliche, das ihr eignet, zuerst weggenommen werde; alles dagegen, was sie haben soll, wird ihr lediglich von Christus her mitgeteilt. Diesen „Stand" der Seele nenne man einen passiven leidsamen, deshalb, weil der Mensch in demselben sich lediglich annehmend und behaltend verhalte, und alles dem Ursprung zugeschrieben werde, von welchem her es gekommen ist.

Nicht sowohl der eigentliche Quietismus wird demnach betont, sondern vielmehr der Gedanke einer ursächlichen und stetigen Abhängigkeit des religiösen Besitzes von Gott in Christo. Diesen Gedanken will Zinzendorf der Mystik abgewinnen. Ein anderer Traktat trägt den Titel: „Kurze Sätze der theologiae mysticae." Verfasser und Abfassungszeit lassen sich nicht sicher bestimmen, doch ist sehr wahrscheinlich, daß Zinzendorf selbst diese Sätze bei Gelegenheit jener Vorträge (1731) zusammengestellt hat. Jedenfalls ist aus inneren Gründen anzunehmen, daß die Schrift, wenn sie von Zinzendorf stammt, vor 1734 verfaßt sein muß. Im Eingang des Traktats kennzeichnet der Verfasser seine prinzipielle Stellung. Die schwerste Anklage, welche man gegen die mystische Theologie erhoben habe, sei die, daß dieselbe vom Platonismus her durch Vermittelung des Areopagiten des Scotus Erigena und des Richard von St. Viktor in die christliche Kirche eingedrungen sei. Diese Anklage wird nicht zurückgewiesen, aber durch die Behauptung beantwortet, daß die Liebhaber der Wahrheit auch diesem Thatbestand gegenüber nicht ihre Freiheit aufgäben, alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Indem sie vom Wort Gottes ausgehen, kann ihnen keine Schädigung aus dem Umstand erwachsen, daß einige Wahrheiten, welche sie aus Gottes Licht und Wort erkennen, auch in den Schriften Platons und einiger anderer Heiden stehen. Nicht alles sei schlechthin wegzuwerfen, was durch das Papsttum erhalten worden, dahin gehöre auch die mystische Theologie.

Der Wert derselben ist daran zu erkennen, daß gerade die Mystiker am wenigsten mit dem Pelagianismus befleckt gewesen seien. Für die relative Brauchbarkeit der mystischen Theologie

treten namhafte Zeugen ein, wie Luther und Joh. Arndt. Die orthodoxe Kirchenlehre hat dieselbe insofern anerkannt, als sie die Lehre von der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott zum Glaubensartikel gemacht hat. Darum muß es gestattet sein, die betreffende Lehre besonders zu behandeln. Dies will die mystische Theologie thun; sie ist daher zu definieren als „die geheime Weisheit, die uns in den Wegen der Reinigung und Erleuchtung zur Vereinigung mit Gott und Genießung des höchsten Gutes herzlich leitet“. Es handelt sich also um die Darbietung praktischer Hilfsmittel, durch deren Anwendung man die im ordo salutis vorgeschriebene unio mystica erreichen kann. Daraus ergiebt sich die beschränkende Bestimmung, daß die theologia mystica nichts mit allegorischer Auslegung, Ekstase und Spekulation gemein hat, und sich mit ihren Lehren nicht an den Verstand, sondern nur an den Willen und an das Herz des Menschen wendet. Dasselbe soll von der Selbst- und Kreaturenliebe befreit und lediglich Gott anheimgegeben werden, welcher der höchste Gegenstand der Liebe ist. Die Vollbringung des göttlichen Willens wird nun Aufgabe der Seele, mit welcher sich sodann Gott vereinigt, um sie mit seiner göttlichen Liebe und mit seinem reinen Lichte zu erfüllen.

Mit diesen grundlegenden Bestimmungen schließt sich der Verfasser an die Vorrede der Schrift „la théologie de la coeur“ an. Auf dieselben folgt eine Darlegung der theologia mystica, in welcher der Verfasser Labadie, Brakel (Staffeln des geistlichen Lebens) und Köpke (wahre theologia mystica) folgt. Er wendet sich an Anfänger, welche zur „Ausbesserung ihres Willens“ veranlaßt werden sollen. Die Hauptgedanken sind folgende: Der menschliche Wille erscheint als ein dreifach bestimmter, indem er nach Genuß, Ehre und Besitz strebt. An sich ist diese Willensbestimmtheit nicht böse, sie dient zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts und zur Ausübung der Tugend. Die erstrebten Güter vermögen jedoch nicht das menschliche Begehren zu befriedigen, da sie vergänglich sind. Daher sucht der Mensch zum Zweck wahrer Befriedigung die Gottheit zu ergreifen. In diesem Bestreben hindert ihn jene Tendenz auf die sinnlichen Güter, denn nach dem Sündenfall begehrt er dieselben nicht sowohl zum Zweck des Gebrauchs als zu dem des Mißbrauchs. Er betrachtet sie nicht als ebenso viel Mittel, durch deren Anwendung er zu Gott aufsteigen kann, sondern er macht Idole aus ihnen, an welchen sein Herz hängen bleibt. So entstehen die Affekte der Wollust, des Ehrgeizes und des Geldgeizes;

von ihnen muß das Gemüt gereinigt werden. Neben dieser Forderung der Reinigung erscheint als zweite die der Erleuchtung. Auf dem Grunde der Buße, des Glaubens und der Erneuerung tritt sie ein, als ein Werk Gottes, „dadurch er gnädiglich durch sein heilig Wort und Kraft des heiligen Geistes die Unwissenheit und Finsternis der Menschen vertreibet und ein neues Licht in ihnen anzündet“. Ist die Reinigung und Erleuchtung der Seele vollzogen, so kann die Vereinigung mit Gott eintreten. Gott gießt nicht allein seine Liebe und seine Gaben in eine solche Seele aus und entzündet den guten Willen mehr und mehr, sondern vereinigt sich auch aufs genaueste und innigste mit ihr; Gott und die Seele werden nicht vermischt, sondern verbunden, nicht idealisch, sondern wirklich. Der Mensch wird ein Tempel der heiligen Dreieinigkeit. Damit ist die höchste Stufe der Religion erreicht. Mit der Vereinigung ist die volle Liebe zu Gott gegeben. Unter den Mitteln, durch welche diese menschlicherseits zu erwecken ist, wird „die aufmerksame Wahrnehmung der Gegenwart Gottes in der Seele“ angegeben und „die öftere Erhebung des Herzens“ zu ihm. Gott ist im innersten Grunde des menschlichen Geistes gegenwärtig; es ist nicht nötig, ihn weit außer sich zu suchen, er ist „im Centro des Herzens“. Die Frucht der Vereinigung besteht in der Genießung des höchsten Gutes, nämlich der Gottesgemeinschaft selbst. Die Folgen der Genießung zeigen sich in dem völligen Abgestorbensein der Seele den sinnlichen Neigungen gegenüber, im Haß wider die Sünde, in „großer Freude und Wollust, daraus ein heftiges Jauchzen und geistliche Trunkenheit“ entsteht. Endlich tritt vollkommene Ruhe in Gott ein, verbunden mit vollkommener Weltvergessenheit.

Für die einzelnen Stadien des Prozesses wird jedesmal eine Fülle von asketischen Hilfsmitteln angegeben. Die Person Christi kommt nur insofern in Betracht, als sie wenigstens teilweise diese Hilfsmittel darbietet. Die Rechtfertigung wird nur als eines jener asketischen Mittel betrachtet [77]).

Der Traktat bietet die bekannte mystische Anschauungsweise, die offenbar an das kirchliche Dogma von der unio mystica angeschlossen werden soll. Unmittelbar auf denselben folgt in jener Sammlung von Zinzendorfs kleinen Schriften ein „Theologisches Sendschreiben betreffend die Gebrechen der mysticorum [78])“.

Wenn Zinzendorf diesen Traktat eines lutherischen Theologen, der schon im Jahr 1720 verfaßt, ihm also längst bekannt war,

hier einfügen ließ, beabsichtigt er offenbar ein Gegengewicht gegen die unmittelbar vorhergehenden mystischen Schriften zu bieten. Jenes Sendschreiben entspricht, wie wir vermuten, der Anschauungsweise, welche sich bei Zinzendorf nach 1729 in Bezug auf die Mystik ausgebildet hat. Der Verfasser desselben erklärt den mystischen Prozeß für undurchführbar und spricht daher der theologia mystica im Grunde allen Wert ab. Der entscheidende Mangel dieser Theologie liegt darin, daß sie die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht wie Paulus beschreibt, sondern nach Anleitung des dreifachen Weges der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung in den Abbüßungen den rechten Grund der Bekehrung sucht, folglich in den Artikel von der Rechtfertigung die Heiligung zur Unzeit mit einmengt. Auf diese Äußerung ist im Zusammenhange unserer Untersuchung um so größeres Gewicht zu legen, als dieselbe sich inhaltlich mit der Behauptung Zinzendorfs, daß der Mystik ein „dunkler Glaube" eigentümlich sei, nahe berührt. Heilsgewißheit zu erlangen ist unmöglich, wenn Rechtfertigung und Heiligung nicht von einander geschieden werden. Zinzendorfs Verhältnis zur Mystik nimmt daher in der Folgezeit allmählich den Charakter der Abweisung an. In das Jahr 1731, in welchem Zinzendorf sich hauptsächlich mit der Mystik auseinandersetzte, fällt die Herausgabe des sogenannten „Marcheschen Gesangbuches". Dasselbe enthält zahlreiche mystische Lieder und eine von Zinzendorf (30. Aug. 1731) verfaßte und unterzeichnete Vorrede, welche vollständig in der Sprechweise der Mystik gehalten ist. Das Gesangbuch wurde vom Diakonus Häntschel in Zittau scharf angegriffen und von Oetinger, welcher damals Zinzendorf persönlich nahe stand, verteidigt [79]. Von Interesse ist die Erklärung, welche Zinzendorf selbst in Bezug auf diese Liedersammlung abgiebt [80]. Marche verlegte dieses Gesangbuch, „um den zerstreuten Kindern Gottes hier und da zu dienen". Aus Rücksicht auf den Geschmack dieser Frommen nahm man verschiedene Lieder in die Sammlung auf, welche dem Herausgeber selbst nicht gefielen. Zinzendorf erläutert diese Handelweise später noch ausführlicher (1741) [81].

Er war damals mit der Arbeit unter den Separatisten beschäftigt, von denen er hoffte, er werde sie allmählich von ihrem Standpunkt abbringen. In den Liedern, welche diese Leute bevorzugten, war von Christo als dem Versöhner nicht die Rede. Man wünschte eine Liedersammlung zu veranstalten, in welcher sie neben den von ihnen gebrauchten Liedern auch solche fänden, die den

historischen Christus verherrlichten. Unter diesem Gesichtspunkt versuchte man auch mystische Lieder hier und da zu korrigieren; manche Irrtümer blieben indessen unverbessert. Der Herausgeber teilt dieselben nicht; es handelt sich um Mißgriffe und Unvollkommenheiten, welche neuen Unternehmungen in der Regel anzuhaften pflegen[82].

In derselben Zeit, in welcher sich Zinzendorf mit der hallischen Kampflehre auseinandersetzte, geht er auch auf die eigentümlichen Formen der mystischen Frömmigkeit ein, ohne sich jedoch tiefer mit der Vergottungslehre, in welcher sich dieselbe ausspricht, zu berühren. Der innere Anteil, den er an ihr nimmt, ist zu gering, als daß eine selbständige mystische Litteratur hätte entstehen können. Die mit dem betreffenden Gegenstand sich beschäftigenden Schriften sind vielmehr hauptsächlich aus dem praktischen Bedürfnis entstanden, auch diese Seite der religiösen Zeitströmung kennen zu lernen und mit ihr zu rechnen. Dadurch allein konnten die Mittel gewonnen werden, in deren Besitz Zinzendorf sein mußte, wenn er das Evangelium so in den Kreis der Mystiker hineintragen wollte, daß es überhaupt von ihnen angenommen und verstanden werden konnte. Über dieser Auseinandersetzung mit der Mystik ist er zu ihrem Gegner geworden. In diesem Sinne wirkte er zunächst (1731) mit Erfolg auf die Herrnhuter Gemeine. Das Marchesche Gesangbuch hat auf diese keinen Bezug. Weigel, Böhm und andere Mystiker sind bei der Gemeine in Herrnhut „nicht gang und gäber als eine lutherische Postille in Mexiko und Westindien“[83].

Deutlich läßt sich die Stellung Zinzendorfs an seinem Verhalten zu einer in religiöser Beziehung begabten Jungfrau Anna Nitschmann erkennen. Zinzendorf hatte 1731 die Reden der Guyon im Auszug herausgegeben. Anna wurde in derselben Zeit durch Steinhofer und Oetinger veranlaßt, diese Reden zu lesen. Zinzendorf dagegen wies diesen Rat energisch zurück. Er trat nicht zu ihr in das Verhältnis, in welchem Lacombe zur Guyon gestanden hatte, sondern wirkte ihren mystischen Neigungen von 1731 an mit entschiedenem Erfolg entgegen[84].

Zinzendorf verweist jetzt die Mystik überhaupt aus der evangelischen Kirche hinaus; sie hat ihre berechtigte Stätte im Katholizismus, indem sie eine Gegenwirkung gegen den Pelagianismus übt; in der evangelischen Kirche wird sie dagegen leicht zum gefährlichen Gift[85].

Gottfried Arnold war ein grundehrlicher Mann, aber er war „sehr in die Mystik verliebt“, und dadurch verdarb er oft die schönsten Ge-

danken, die er hatte[86]). Die den Mystikern hochbedeutsame Frage, ob Christus ein „innerliches Licht" sei, welches „auch bei den Heiden sich gefunden", verneint Zinzendorf unbedingt[87]).

Den Quietismus bezeichnet er als eine Anschauungsweise, welche den Menschen zum Tier erniedrige. „Nur immer abgelassen von unserem Thun, daß Gott sein Werk in uns habe, aber dabei muß man nicht quietistisch sein ohne Gedanken und Verlangen, denn das innere Denken, Fühlen, Sehen muß sein, ohne das ist der Mensch wie ein Tier"[88]).

Die mystische Anschauungsweise ist ein katholischer Eintrag in das evangelische Christentum, der dadurch möglich wurde, daß die orthodoxe Lehre den religiösen Ertrag der Reformation nicht vollständig zum Ausdruck gebracht hat. Es ist ein Mangel der alten, das heißt der der Reformation näher liegenden Zeit gewesen, daß die Lehrer wenig Einsicht und noch weniger Erfahrung hatten; sie verstanden außer ihren auswendig gelernten Sätzen wenig oder gar nichts. Hatten sie tiefere Einsichten, so konnten oder wollten sie sich darüber nicht deutlich erklären, sie trugen daher die göttliche Wahrheit, die dem Menschen überdies unangenehm ist, dunkel und mißverständlich vor. Daher kam mit der Zeit der mystische stilus aus der katholischen Kirche in die evangelische herüber. In der katholischen Kirche dient die Mystik dazu, Wahrheiten, deren öffentliche Aussprache verboten ist, in der Stille zu pflegen. Vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus betrachtet, ist es jedoch ein unverwindlicher Schade, daß man Luthers der Bibel am nächsten kommende jedermann verständliche Schreibart verließ. Was man auf den Dächern predigen sollte, sagte man den Leuten wieder ins Ohr. So kam es, daß Wahrheiten, welche zu Luthers Zeiten klar und unwidersprechlich waren, in ihrem Werte zweifelhaft wurden. Der dunkle Vortrag derselben, welcher jeder deutlichen Erklärung ermangelte, machte Abhilfe unmöglich. Begriffe wie Geist, Christus in uns, neuer Mensch sind fremdartig geworden; Gedanken, welche Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief ausspricht, gelten jetzt für Ketzereien[89]). Dieser Begriffe, welche vom Standpunkt der Reformation aus nicht genügend ausgearbeitet worden sind, hat sich nach Zinzendorfs Meinung die mystische Anschauungsweise bemächtigt. Dem Grundgedanken, von welchem aus sie ihre Christentumsauffassung entwirft, muß er widersprechen. Geht man nämlich auf die Autorität Christi zurück, so ist festzustellen, daß die mystische Annahme eines dualistischen Verhältnisses zwischen Geist und

Leib sich nicht halten läßt. Der entscheidende Beweis dafür, daß Jesus **Christus** ist, liegt nicht darin, daß er Wunder gethan hat, sondern darin, daß er Fleisch und Geist, die von Natur einander entgegenstehen, zusammengebracht hat, so daß der Gläubige durch seinen Glauben an Christus Herr zu werden vermag über sein Fleisch[90].

Demnach gehören im Christentum Geist und Leib zusammen. Wenn man sich gegen die durch die Erfahrung bestätigten Anschauungen der Schrift auf das Gefühl beruft, so entsteht ein verführerischer Irrtum[91]. Man hat freilich versucht, den historischen Heiland selbst in einen Mystiker zu verwandeln; man hat ihn damit zu einer nicht mehr vorstellbaren Größe gemacht. Die Eigenschaft der „Gelassenheit" wurde auf ihn übertragen. Christus war aber kein Vertreter der „ἀπάθεια", er hat gewaltige Drohworte ausgestoßen, er hat geweint, er zitterte und war betrübt bis in den Tod. Die Sinnesweise Christi ist „kompatibel mit unserer Menschlichkeit". Der Mensch, der sich ihm anschließt, hat „keine transcendentalen Konzepte von Dingen, die nicht vorkommen, die nicht applikabel sind aufs menschliche Geschlecht, keine platonischen Ideeen von Fassungen und Gemütszuständen, die nie ins Werk können gesetzt werden"[92]. Von dieser Tendenz auf das „Transcendentale" geleitet, hat die Mystik das geschichtliche Christentum entwertet und an seine Stelle eine Religionsanschauung gesetzt, die dem außerchristlichen Gebiet angehört. Schon seit 50 bis 60 Jahren hat sie daran gearbeitet, das Kreuz Christi zu nichte zu machen; man findet kaum mehr eine orthodoxe Postille. Die Mystiker, wie die Schwenkfelder und Helmontianer, glauben nicht an das geschichtliche Leiden und Sterben des Heilandes; sie halten dasselbe jedenfalls nicht für eine Hauptsache im Christentum, sondern machen es zum 11. oder 12. Stück desselben. Neben dem Gebet, dem Frommsein, dem Kreuz eines Christenmenschen und andern guten Sachen erwähnen sie dann und wann auch das Leiden Jesu[93].

Dagegen hat die Mystik Begriffe eingeführt, welche sich, an der Person Christi geprüft, als unhaltbar erweisen. In Anknüpfung an die Versuchungsgeschichte polemisirt Zinzendorf gegen den mystischen Begriff der „Ausleerung". Dieser Begriff, auf den Gläubigen angewandt, besagt durchaus nichts Geheimnisvolles, er bedeutet nichts, als „gerade nicht sehen, wozu man da ist, sich selbst für unnütz ansehen, an sich selbst verzagen". Der Begriff ist nicht metaphysisch, sondern ethisch zu fassen; er bezeichnet den Zustand dessen, der seine

natürliche Wertlosigkeit vor Gott erkennt und alles schwinden sieht, „was einem Menschen zur Unterstützung dienen kann, zum Grund der Hoffnung (außer Jesu), wie es bei dem Heiland war (außer seinem Vater)“. Das wirkt der Geist Christi. „Sobald man sich aus eigener Formalität darauf legen will, so ist es Gaukelei, so ist es geistliche Charlatanerie“[94]). Der mystische Begriff der „Vergottung“ ist abzuweisen. Der Gläubige, welcher in Christo die Gnade Gottes erfaßt hat, bleibt stets Geschöpf, das, zum Aufsteigen in die Gottheit hinein nicht berufen, in Christo den Ruhepunkt findet. Das ist der falsche Mystizimus, „der die Seele durch die Gottheit durchführen will, das ist uns nicht gesagt; da ist kein spatium, das wir durchstreichen oder durchwandern müssen. Wenn wir bis zum Menschen Christus Jesus gekommen sind, ... da hört unser Schwung, unser essor auf“. Ist Christus als Heiland erfaßt, „da ist die Kreatur auf dem höchsten Punkt ihrer Vollkommenheit, so weit sie es bringen kann“. Der Gläubige findet hier seine Seligkeit, mit welcher er sich stetig von Gott in Christus abhängig weiß[95]). Die Idee der Vergottung wirkt irreleitend. Die schlimmste Sünde, der ein Frommer verfallen kann, ist die Präsumtion, die Einbildung von sich selbst. „Denn das ist das allerinfamste Ding, das man sich im Geistlichen vorstellen kann. Hätten die Mystici, die sich haben mit Gott praesumtuose vereinigen und gleichsam vergöttern wollen, ein Mittel finden können, diese Einbildung von ihren Herzen abzuleiten, so wäre es noch der Mühe wert gewesen, sich um tiefe Wege zu bekümmern, weil aber diese Greuelsünde just die allertreueste Begleiterin dieser Wege und allemal die unfehlbare Folge davon ist, so sind etliche von den eifrigen Lehrern, die aber keine Einsicht in die Schrift haben, darauf verfallen, dergleichen Theologieen und Theosophieen, wie man sie nennt, dem Teufel zuzuschreiben.“ Das Gefährliche liegt indessen weniger in den bloßen Lehrsätzen, sondern vielmehr darin, daß sich mit denselben und mit den Versuchen ihrer Verwirklichung in der Regel jene Präsumtion verbindet, durch welche die Kreatur ihr Abhängigkeitsverhältnis zu Gott auflöst[96]).

Der Gläubige gelangt zur Gemeinschaft mit Gott nur dadurch, daß er in die Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus eintritt. Er wird in diesem Falle nie zum Mystiker werden. „Denn unsere wahre ἀποθέωσις, mit einer Verleugnung der endlichen Vergötterung, die einen gewiß nicht mehr kostet als auf eine Chimäre zu renuntiieren, geht schon in diesem Leben an, indem man der Natur

Gottes teilhaftig wird (2. Petr. 1, 4)". Das geschieht lediglich durch die Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus. „Wir werden nie anders vergöttert, nie in einem anderen Sinne zu Göttern werden, als wir's durch die Wunden Jesu, durch die Teilhaftigkeit an seiner Leiche . . . . schon sein können" [97]).

Die „Quasivergötterung", soweit dieser Ausdruck gleichgeltend ist mit den anderen: ins himmlische Wesen versetzen, der göttlichen Natur teilhaft machen, in Christum transformieren, ist nicht als „der letzte Grad der Vollkommenheit, der ein bißchen über die Ewigkeit hinausgeht (nach der Mysticorum Heilsordnung), anzusehen, sondern dabei hat unsere Seele angefangen" [98]).

Die Lehre von der Vergottung bezeichnet Zinzendorf als die Klippe, an der die Mystiker gescheitert sind, und zwar deshalb, weil sie, den ethischen Charakter des Heilsprozesses in einen physischen umsetzend, ein Einswerden mit der Natur Gottes erstrebten. Die Labadisten, die Guyon haben es in dem Sinne „auf eine Vergötterung angestellt", daß sie „in eine Natur Gottes hineingewollt, die wir nicht haben, noch jemals erlangen. Denn ob wir gleich teilhaftig werden der göttlichen Natur und in effectu allerhand Seligkeiten und Herrlichkeiten genießen, die uns als Kreaturen nach der Schärfe nicht gehörten, so werden doch wir ewiglich nicht Gott, sondern Gott hat müssen ein Mensch werden, wenn er uns so nahe hat werden wollen, daß eine vollkommene Vereinigung mit ihm möglich wurde" [99]). Die Vergottungslehre verkennt die Grundverhältnisse, in welchen die persönliche Kreatur zur Gottheit steht. Diese konnte, sobald sie die Schöpfung beschloß, nicht anders als „zugleich beschließen, daß sie eine gemischte Sache, was Schwaches, Kreatürliches und nichts Göttliches schaffen will. Darum ist der Mystizismus, die Idee von der Vergötterung, eine gefährliche und miserable Lehre, weil sie direkt gegen den Grund der Schöpfung angeht". Die menschliche Natur bleibt eine geschöpfliche, und wenn sich ein Mensch auch um Millionen Grade erhöhen könnte, nie wird aus ihm ein Gott. „Unsere Sicherheit stehet nicht in der Natur der Sache, in der harmonia praestabilita dieser Idee: es muß alles wachsen, in die Höhe steigen, klassifizierter, purifizierter, reiner, edler werden, denn das sind in Ansehung unser lauter Träume, sondern alle unsere beständige Seligkeit stehet in seiner Verheißung: Ich will euch nie weisen lassen; wo ich bin, soll mein Diener auch sein. Das ist unser Charakter, die Garantie unserer künftigen bleibenden Seligkeit. Aber in der Natur der Sache liegt's

nicht"[100]. Das persönliche Geschöpf bleibt Gott gegenüber, was es ist, und erlangt seine Seligkeit lediglich auf dem Wege des religiösen Glaubens, aber nie auf demjenigen eines vegetativ fortschreitenden Naturprozesses, welcher dasselbe zur Höhe der Gottheit selbst emporführt. Darum weist Zinzendorf auch die der Mystik eigentümlichen Mittel der Askese und Ekstase ab. Es giebt Fromme, sagt er, die auf Grund des Wortes, Du sollst Abendmahl mit mir halten, an Christus gleichsam die Aufforderung richten: „Laß mich die sublimesten göttlichen Erfahrungen von deiner Gegenwart haben, laß mich in alle die Tiefen hineinsehen, die der ordentlichen Natur verborgen sind, gieb mir, wie's im Propheten heißt, dein Wort zu essen, öffne meine Augen, laß mich sehen wundergroße Dinge, etwas erfahren und inne werden, wozu die ordinären Menschen zu irdisch gesinnt sind; ich will allenfalls alles andere daran wagen, ich will Anachoret werden, mich von allen weltlichen Händeln losmachen, ein Theosoph werden, laß mich nur einen Blick ins Heiligtum thun, in deine versiegelten Schätze, ich will noch in dieser Zeit zum Engel werden, meine ganze Natur verändern". Dieses Verhalten ist das verkehrteste, das auf religiösem Gebiete überhaupt stattfinden kann. „Eine einfältige treue Bedienung mit allerhand äußerlichen guten Meinungen — — Zinzendorf meint nach dem Vorhergehenden, das Verhalten eines solchen, der zwar nicht im Verhältnis des Glaubens, aber in dem einer liebevollen Hochachtung zu Christus steht — ist besser und unschuldiger als diese geistliche Bedienung; denn die spannt die Pferde ganz hinter den Wagen, macht eine falsche praxin, legt Grund droben in den Wolken und will so herunter bauen. Und doch sind beinahe alle seriösen Leute damit eingenommen, denen es um etwas mehreres zu thun ist als dem gemeinen Pöbel"[101]. Bewahrt wird der Fromme vor diesem irrtümlichen Streben nur, wenn er die Gottheit in Christo sucht. Christus hat sich den Menschen zum „Mitmenschen, Freund, Bräutigam" gegeben, „aber die Kreatur muß auch einen G o t t haben, denn wenn sie ohne Gott ist, so apotheosiert sie sich selber, oder will doch in Gottes Wesen übergehen, welches fanatische wo nicht satanische Principia sind. Die Kreatur muß auf der Erde und Gott über ihr bleiben. Er muß zu ihr kommen, aber sie muß nicht in den Himmel steigen, sondern die Seligkeit in ihrer höchsten Excellenz hängt an Gottes Erniedrigung und Herunterlassung zur Kreatur. Er muß erst selig mit uns werden, sonst werden wir's nie mit ihm. Um uns nun

doch einen Gott zu schaffen, so hat uns der Heiland die Person in der Gottheit, die er seinen Vater nennt, nicht nur zum Vater gegeben an seine Statt . . . , sondern der soll auch unser specieller Gott sein". Im Sohn ist daher allein der wahre Gott als Vater zu erkennen[102]. Zinzendorf betont der Mystik gegenüber, daß der entscheidende Vorgang nicht sowohl in einer Vergottung des Menschen als vielmehr in der Menschwerdung Gottes, in der geschichtlichen Offenbarung desselben, liege. Die Thatsache als solche ist von höchster Bedeutung. Die Mystiker zerstören dieselbe, indem sie die „Menschheit und Geburt des Heilands" als äußeren geschichtlichen Vorgang nicht anerkennen. „Man hätte nicht denken sollen, daß es möglich wäre, aber man hat's aus Erfahrung, daß es Leute geistlich genommen und diese Historie des neuen Testaments mystisch verstanden haben." Auch die Kreuzigung hat man auf diese Weise erklärt. Durch diese Auffassung schließt sich die Mystik nach Zinzendorfs Anschauung (1748) mit der von England hereingeführten deistischen Lehrweise zusammen, welche sich allmählich in Deutschland Bahn bricht. „Es wird in Deutschland und auf protestantischen Universitäten nach und nach über des lieben Heilands Geburt und Menschwerdung, über seine Kreuzigung und Tod nicht viel anders als über Hieroglyphen raisonniert." „Daran ist schon über 50 Jahre gearbeitet worden überm Meer drüben, und es hat sich bereits bis zu uns herüber gezogen." Es wird dahin kommen, daß die Leute aufhören werden, „von der Historie des Heilandes" zu reden. Sie werden sich „der englischen Autoren ihre Bücher und der neuen Deisten ihre Predigten anschaffen", die das Historische zu Gunsten des Moralischen preisgeben. Darum ist es in der Gegenwart in erster Linie nötig, „ex professo et cum emphasi den historischen Glauben zu erhalten", auch wenn man Gefahr läuft, für einen Menschen gehalten zu werden, der „keinen sens commun hat"[103]) (S. 98).

An dieser Verleugnung der historischen Thatsachen, auf denen die christliche Religion ruht, wird der außerchristliche Charakter der Mystik offenbar. Hier trifft sie mit jener naturreligiösen Strömung, welche von England ausgeht, zusammen. Wenn Zinzendorf zu dieser Erkenntnis gelangte, mußte er allerdings der Mystik als entschlossener Gegner gegenübertreten, denn sie arbeitet dann Hand in Hand mit den zerstörenden Mächten, die nicht nur die Kirchen, sondern das geschichtliche Christentum selbst auflösen. Deshalb vertritt Zinzendorf gerade der Mystik gegenüber die Geschichtlichkeit

der Person Jesu und stellt in Bezug auf den verklärten Christus die Behauptung auf, es sei „eine essentielle Wahrheit, daß der Heiland noch jetzt ein Mensch ist, menschlich handelt und in einer gewissen menschlichen Cirkumskription sein will". Das habe den großen Nutzen, „daß wir uns den Heiland menschlich vorstellen und das Gedächtnis von seiner Menschlichkeit nie verlieren, dabei sich unsere Gedanken nicht wieder in meteora verwandeln, oder in die alte Art zu spiritualisieren hinein kommen, wozu der menschliche vorschnelle Verstand sonst nur gar zu geneigt wäre"[104]).

Als bekannt darf vorausgesetzt werden, daß Zinzendorf häufig als Mystiker bezeichnet wird. Mystik ist diejenige Anschauungsweise, welche die Seele als eine Emanation der Gottheit betrachtet und ihr die Aufgabe zuteilt, auf dem Wege allmählicher Vergottung wieder in die Gottheit zurückzukehren. In religiöser Beziehung fordert daher die Mystik ein mit Umgehung der geschichtlichen Thatsachen zustande kommendes unmittelbares Verhältnis zu Gott, dessen Vollziehung mit physischen Begriffen beschrieben wird. Zinzendorf teilt diesen Standpunkt nicht. Er kennzeichnet den mystischen Gottesbegriff als einen außerhalb des Christentums gewonnenen, verwirft die mystischen Mittel der Askese, Kontemplation und Ekstase und erklärt das mystische Ziel der Vergottung als vollkommener Einigung mit der Natur Gottes für logisch widersinnig, da der Begriff der Kreatur durch dasselbe aufgehoben erscheint; von dem ethisch-religiösen Standpunkt aus, der im Christentum angenommen werden muß, ist die Mystik als eine negativ wirkende Erscheinung zu verurteilen. Der holländische Theolog Kulenkamp war einer der entschiedensten Gegner Zinzendorfs. Doch nennt ihn dieser „seinen Mann", weil er „ein Feind der Mystik" ist[105]).

Enthält Zinzendorfs Weltanschauung dennoch mystische Elemente, so müssen diese jedenfalls anderswoher aufgenommen worden sein als aus der Mystik selbst, die wohl kaum energischer verurteilt werden kann, als es durch Zinzendorf geschieht.

D. Zinzendorf und Dippel.

1. Der allgemeine Zusammenhang der Entwickelung Zinzendorfs mit dem Auftreten Dippels.

Mit dem zuletzt gewonnenen Resultat scheint die Thatsache im Widerspruch zu stehen, daß Zinzendorf selbst einmal seine religiöse Entwickelung in Vergleich mit derjenigen des Mystikers setzt. Er habe, erzählt er (1740), sehr lange in dem sogenannten dunklen Glauben gestanden, von dem die Mystiker sehr viel schreiben „und ihn zu einem hohen Grad machen", während er selbst nicht so denke. Die Dunkelheit seines Glaubens sei daher gekommen, daß ihn Christus gleich in den ersten Jahren seines Lebens durch die Lehre von seinem Leiden, durch welche in ihm eine starke Liebe zu ihm entstand, zu seinem Dienst berufen habe; sodann sei er eine lange Zeit in dem Dienste fortgegangen, ohne sehr an sich selber zu denken[106]. Diese Aussage bezieht sich, wie das darauf Folgende zeigt, auf den inneren Zustand, den Mischke (1727) verurteilte, indem er Zinzendorf die Gotteskindschaft absprach (S. 183). Wir haben denselben im Verlauf einer der vorhergehenden Untersuchungen kennen gelernt, und zwar als den Zustand, welchem die Stetigkeit des Kindschaftsbewußtseins mangelt. Etwas anderes will Zinzendorf auch hier nicht aussagen, denn seiner eigenen Bestimmung zufolge besteht dieser „dunkle Glaube" darin, daß der Gläubige seines Heils nicht gewiß ist. Während die Mystiker diesen Zustand hochschätzen, kann ihn Zinzendorf so wenig anerkennen, daß er diejenigen, welche vom dunklen Glauben reden, als „in praxi Atheisten" bezeichnet[107]. Auf diese Glaubensweise wendet er auch den Ausdruck „Glauben ohne Fühlen" an: „ungefühliger oder dunkler Glaube", beide Ausdrücke bezeichnen ein und dasselbe innere Verhalten. Wenn man mit diesem Ausdruck den bloßen Wechsel der Gefühlsstimmung bezeichnen wolle, „daß man einen Tag munterer im Geist ist als am anderen, daß die Repräsentation der göttlichen Wahrheiten und die Herzenserfahrung einmal lebhafter ist als das anderemal", so habe er gegen die Sache nichts einzuwenden und halte nur den Ausdruck für unpassend. Wenn dieser aber besagen solle, „daß man seinen Erlöser einen Tag lieber hat als den anderen, einen Tag mehr trauet als den anderen", so sei damit ein Glaube bezeichnet, den er „Unglauben" nenne[108].

Während der rechte Glaube in der stetigen Überzeugung von der in Christo dargebotenen Gewißheit des Heiles besteht, welche sich in einem unwandelbaren Vertrauen zu ihm äußert, besteht der dunkle Glaube in einem Verhältnis der Liebe zu Christus, welches, bald in größerem, bald in geringerem Vertrauen sich äußernd, wandelbar ist. Wir können aus diesen Angaben Zinzendorfs schließen, daß der Mangel an Heilsgewißheit, der ihm in jenen Jahren eignete, darin seinen Grund hatte, daß er von Jugend auf in einem Verhältnis der Liebe zu Christus stand, das wechselnden Stimmungen unterworfen war, aber weniger in dem Verhältnis des Glaubens als eines festen Vertrauens. Kann die religiöse Stimmung Zinzendorfs in dieser Zeit eine mystische genannt werden? Der innere Prozeß, welchen der Mystiker durchleben will, ist seiner Natur nach ein solcher, der während des irdischen Lebens keinen dauernden Ruhepunkt erreichen kann. Die Vergottung ist eine stets vollkommener werdende, in deren Verlauf ein stetiges Gefühl der Befriedigung nicht gewonnen werden kann. Für den Mystiker kann es daher auf dem Gebiete des religiösen Lebens nie dasjenige geben, was man vom Standpunkt des evangelischen Glaubens aus Heilsgewißheit nennt. Hat der Mystiker nicht nur einen „geistigen Christus", welcher mit dem „teacher within" der Quäker identisch ist, sondern verehrt er einen „verklärten Christus", so erblickt er in ihm denjenigen, welcher ihm die Mittel der Vergottung darreicht. Mit Hilfe der Kontemplation tritt er mit diesem Christus in einen höheren Liebesverkehr, in welchem in Gemäßheit des Zusammenhanges mit dem Vergottungsprozeß auf die eingetretene Befriedigung sofort neues Bedürfen folgt. Die Zustände der Genießung wechseln mit denen der Verlassung. Dies Verhältnis steten Wechsels ist das normale, denn dauernde Genießung kann erst mit dem Schlußpunkt der Vergottung selbst eintreten, das heißt außerhalb des Bereiches des irdischen Lebens. Würde eine Stetigkeit der inneren Zustände eher erreicht, so wäre damit der Prozeß der Vergottung vorzeitig stille gestellt, mithin aufgehoben. Darum ist jener „dunkle Glaube" im Sinne der Mystiker ein Gut. Wenn Zinzendorf seine eigene Entwickelung zu diesen mystischen Zuständen in Beziehung setzt, so will er offenbar lediglich eine formale Ähnlichkeit geltend machen. Auf beiden Seiten vollzieht sich das religiöse Wachstum in der Form eines Naturprozesses in vegetativer Weise, infolge davon fehlt das Moment der persönlichen bewußten Aneignung des schon vorhandenen religiösen Gutes, in Bezug auf welches es

daher auch weder ein sicheres und festes Wissen, noch ein stetiges Vertrauen giebt. Dem religiösen Leben haftet daher der Charakter des Unfertigen und Unklaren an. Die Erscheinungsform ist auf beiden Seiten die gleiche. Sobald man von dieser absieht, bieten sich nicht gleiche, sondern gegensätzliche Momente dar. Der Gedanke der Vergottung liegt Zinzendorf überhaupt, praktisch betrachtet, ganz fern. Der Christus, mit welchem er im Verkehr steht, ist nicht der „verklärte Christus“ schlechthin, im Liebesverkehr mit welchem die vergottenden Kräfte angeeignet werden, sondern der allerdings als fortlebend gedachte historische Christus, welcher Träger der Versöhnung mit Gott ist. Über seinen inneren Zustand reflektiert Zinzendorf zunächst überhaupt nicht, und, nachdem er denselben zum Gegenstand der Untersuchung gemacht hat, empfindet er die unsteten Wechsel nicht als ein Gut, sondern als einen Mangel und erkennt als Aufgabe, Gewißheit des Heils, in dem Christus, den er als Versöhner kennt, zu finden. Deshalb stellt er sein Verhältnis zu Christus nicht unter dem Bild einer Braut dar, sondern unter dem des Knechtes, der noch nicht Kind ist, sondern das Kindschaftsrecht erst erhalten soll, ferner unter dem Bilde der bloßen „Nachfolge“, die ebenfalls zur Aufgabe des Knechtes, nicht zu der des Kindes gehört[109]). Das Ziel, welches er verfolgt, ist daher auch nicht das stets erneuter himmlischer Liebesgenüsse, sondern das einer thatsächlichen festen Ergreifung des Kindschaftsrechtes, mit welchem er ein- für allemal das stetige Vertrauen zu Christus und Gott erlangen will. Eigentlich mystische Zustände lassen sich daher bei Zinzendorf nicht nachweisen. In welcher Richtung die Erklärung dieser eigentümlichen Frömmigkeitserscheinungen sich zu bewegen hat, zeigt eine Äußerung, welche Zinzendorf unmittelbar auf eine kurze Darstellung seiner Erlebnisse von 1727 an folgen läßt: „Daher weiß ich gut, was das vor ein Unterschied ist, sich in's Heilands Marterperson zu verlieben, ehe man die Größe seiner eigenen Not kennt, und recht kennt, und hernach noch dazu von der Größe der Notwendigkeit seines Leidens überzeugt werden. Meine ist eine präternaturelle Methode, die bei vielen Leuten nicht gut anschlägt und vermutlich bei mir auch nicht gut abgelaufen wäre, wenn ich nicht, ohne daß ich was dazu oder davor kann, auserwählt wäre zu sein, was ich bin“[110]). Schon in früher Jugend von der Liebe zur Person des gekreuzigten Christus erfüllt, lebte Zinzendorf mehr in religiösen Gefühlen, in deren Natur es liegt, Schwankungen unterworfen zu

sein, als in bestimmten und festen Überzeugungen. Diese lassen sich nur an Thatsachen gewinnen. Nachdem das Bewußtsein der Sünde und der Schuld in ihm wach geworden ist, wird die bloße Christusliebe in ihm wankend; er sucht nach dem festen Boden der Heilsthatsachen. Mag daher die äußere Erscheinungsform seines Christentums an die Mystik erinnern, im Grunde mußte ihm keine Form der Frömmigkeit mehr zuwider sein als diese, da sie alles Thatsächliche in der Religion auflöst und den Suchenden daher der Möglichkeit beraubt, je aus dem Bereiche der Stimmungen auf den festen Boden der vertrauensvollen Überzeugung zu gelangen, deren er bedarf, um den sittlichen Lebensberuf des Christen zu erfüllen. Die Kampflehre konnte diese Entwickelung nicht fördern, denn sie leitet gerade dazu an, die gesuchte Gewißheit des Heils abermals auf bloße Gefühlserlebnisse zu gründen. Darum war auch jene Erfahrung vom 19. Juni 1729 (S. 186) kein abschließendes Ereignis, der „dunkle Glaube" währt über jenen Zeitpunkt hinaus. In dem schon früher (S. 188) erwähnten Brief (vom 20. Januar 1740) schreibt Zinzendorf, daß das Ende seines „Knechtsberufes" „nicht eher" eingetreten sei als „nach der seligen Gemeinöffnung in Herrnhut, die mit dem Dippelschen Wesen zusammentraf, durch die simple Lehre von Seinem Leiden und Tode"[111]. Demnach hat, ehe Zinzendorf zum erwünschten Ziele gelangte, im Zusammenhang mit der von Konrad Dippel (Christianus Demokritus) angeregten Bewegung eine Entscheidung gegenüber von der Leidenslehre stattgefunden. Die hier gemachte Zeitangabe weist über das Jahr 1729 hinaus. Zinzendorf sagt in Bezug auf den Anschluß an jene Lehre, auf die seine Christusverkündigung und die „Gemeinsache" gebaut sei: „Das ist's gewesen, was im Anfang in unserer Gemeine zu Herrnhut gefehlt hat etliche Jahre"; dafür seien namentlich „die georgischen Brüder" Zeugen, „weil ich kaum glaube, daß es ein Jahr vor ihrer Abreise sich geändert"[112]. Die erwähnten Kolonisten verließen im November 1734 und im Sommer 1735 Herrnhut. Die bezeichnete Wandelung innerhalb der Gemeine hat sich also 1733 oder 1734 vollzogen. Die weiteren Ausführungen Zinzendorfs weisen auf das Jahr 1734 hin. Damals wurde ihm sein Beruf klar, „als ein Diener bei der Aufrichtung der Blutgerechtigkeit und der Sündergemeinschaft in aller Welt zu sein". Nun begann er die öffentliche Predigt des Evangeliums[113]. Für diese Vorgänge in Zinzendorfs Leben war die oben angedeutete Auseinandersetzung mit Dippel von großer Bedeutung. In der-

selben Zeit, als er von Mischke angegriffen wurde, „kam Dippel mit seiner Idee von der wirklichen Reinigung hervor und wollte die justitiam imputativam schmälern". Dadurch wurde in Zinzendorf eine Gedankenoperation angeregt, die ihm „einen Aufschluß in die ganze Heilslehre gab" und ihm endgültig die Grundlagen seiner Christusverkündigung feststellte [114]). Zurückgreifend auf jene Zeit, als er „in der Selbstidee und in der eigenen Heiligkeit" lebte, bekennt er: „ich wäre bis diese Stunde noch so heilig, wenn sich nicht der Heiland durch Mischke und Dippel über mich erbarmt hätte. Der erste sprach mir die Seligkeit schlechtweg ab, und der andere warf das Verdienst Christi schlechthin weg, und da kam ich auf die Sache" [115]). Die „gesetzliche Führung" reicht daher bis zur „Dippelschen Kontrovers, da er den Knoten gefunden". Im Zusammenhang damit entstand das Lied: Du unser auserwähltes Haupt, „welches aus einer bösen geistlichen Erfahrung und Prüfung aller Gesetzlichkeit opponiert ist" [116]). Dieses Bekenntnislied hat Zinzendorf „den Dippelianischen ponendis anno 1734 entgegengesetzt" [117]). Demnach ist also die ganze innere Entwickelung des Mannes von 1727 an eine einheitliche; in der Auseinandersetzung mit dem hallischen Pietismus und mit der Mystik sagte er sich von den unevangelischen Momenten seiner Christentumsauffassung los und gewinnt letztlich im Gegensatz zu Dippel das volle Verständnis für das Todesleiden Christi, das nun auch erst die durch die Kampflehre angeregte neue Fassung der Buße zur endgültigen Klarheit bringt.

In Bezug auf die angegebene Jahreszahl (1734) scheint eine gewisse Schwierigkeit zu entstehen, wenn Zinzendorf in einem späteren Bericht erklärt, die Not, wodurch man gedrungen werde, Christus nachzugehen, „um personellen Anteil an seinem Leiden und Verdienst" zu erhalten, habe er 1732 als eine große Weisheit gelernt „occasione der Dippelschen Controvers in contradictorio" [118]). Beide sich scheinbar widersprechende Aussagen lassen sich zunächst durch die Annahme ausgleichen, daß die neue Erkenntnis 1732 entstand, um 1734 vollkommen spruchreif zu werden. Jedenfalls steht fest, daß Zinzendorf in seiner Umgebung schon 1732 gegen die Mystik und für die volle Anerkennung der Versöhnungslehre wirkte (S. 255).

2. Verkehr mit Konrad Dippel und Beurteilung seiner Persönlichkeit.

Konrad Dippel war nicht allzu lange vor seinem Tode (1734) in einen Streit mit den kirchlichen Theologen hineinverwickelt worden, in welchem es sich um die Frage nach der Straffstellvertretung Christi handelte. In demselben Jahre, in welchem Zinzendorf zu jenem vorläufigen Abschluß seiner inneren Kämpfe gelangte (1729), erschien Dippels Schrift: Vera demonstratio evangelica oder Beweis der Lehre und des Mittleramts Jesu Christi. Verschiedene Theologen, unter ihnen auch Erdmann Neumeister in Hamburg und Joachim Lange in Halle, welche beide später auch als Zinzendorfs Gegner hervortraten, griffen jene Schrift an, und Dippel antwortete mit einer Verteidigung seiner Demonstratio gegen den Barbarum Erdmann Neumeister und den Antibarbarum D. Joachim Lange. Dippel bekämpft die Lehre vom Zorn Gottes und die Anwendung des Begriffes der Genugtuung auf das Todesleiden Christi. Schon 1729 fand eine Korrespondenz zwischen Zinzendorf und Dippel statt, welche von der Art war, daß sich letzterer selbst Zurechtweisungen gefallen ließ. Als Zinzendorf 1730 nach Berleburg, dem damaligen Aufenthaltsort Dippels kam, um daselbst unter den Separatisten einen Versuch zur Gemeinbildung zu machen, nahm Dippel gegen seine Gewohnheit an den Versammlungen teil, welche Zinzendorf veranstaltete. Der Eindruck, den die Persönlichkei des Grafen auf ihn machte, war von der Art, daß er das von jenem entworfene „Projekt zur Errichtung einer Gemeine“, welches die Hauptpunkte des „Gemeinplans“ enthält, unterschrieb [119]. Während Zinzendorf sich noch in Berleburg aufhielt, kam der als Hofdiakonus berufene Adam Struensee (später Pastor zu St. Ullrich in Halle) dahin. Er erzählt, daß Zinzendorf bei Gelegenheit eines Tischgesprächs über den sensus forensis, welchen die Theologen mit dem Begriff justificare verbinden, „sehr leichtsinnig“ gesprochen und dadurch Dippel dazu angeregt habe, in ungestümen Äußerungen über die symbolischen Bücher und die Genugthuungslehre sich zu ergehen, welche zu der Behauptung führten, „wir hätten in unserem ganzen systemate theologico keinen einzigen Artikel, der mit Gottes Sinn übereinstimmte, sondern es wären darin lauter Menschensatzungen“. Zinzendorf habe dem nicht widersprochen sondern vielmehr das Gespräch mit den Worten geschlossen, „wenn Herr Dippel nur viele Pfarren zu vergeben hätte, so würde er schon studiosos kriegen, die

seiner Meinung beipflichteten". In den auf dieses Gespräch folgenden Tagen fanden die Verhandlungen statt, an welchen sich auch Dippel beteiligte. Struensee erklärte sich gegen die Gemeinbildung, mit Hinweis darauf, daß er zum Beispiel mit Dippel in ein derartiges Verhältnis nicht treten könne, da derselbe die Genugthuungslehre verwerfe. Er behauptet, Zinzendorf habe ihn daraufhin hart behandelt und ihm aufgegeben, die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi aus der Schrift zu beweisen; er sei darauf ausgegangen, die Lehrdifferenzen in den Hintergrund zu drängen, um brüderliche Gemeinschaft zu ermöglichen. Struensee tadelt das rücksichtsvolle Verfahren des Grafen den Irrgeistern gegenüber; Zinzendorf, teilt er mit, habe später behauptet, Dippel sei durch seinen Dienst bekehrt worden; er selbst habe jedenfalls keine Spur von dieser Bekehrung wahrgenommen. Andererseits erzählt er, daß Dippel ihm zu verstehen gegeben habe, „wie der Mißbrauch der Lehre der Rechtfertigung und Genugthuung ihn auf seine Gegenmeinung gebracht". Lehrern, welche auf ein thätiges Christentum dringen, sei er nicht zuwider [120]).

Diesem Bericht zufolge kam es Zinzendorf zunächst nicht darauf an, die Frage nach der Genugthuung zu entscheiden; er wollte vielmehr die Lehrdifferenzen überhaupt als das unwesentliche angesehen wissen, um unter den verschiedenen Männern, welche sich in Berleburg zusammengefunden hatten, christliche Gemeinschaft zu ermöglichen. Die Absicht wurde zunächst in der Weise erreicht, daß Dippel, um welchen sich Zinzendorf allerdings hauptsächlich bemüht, für die Gemeinbildung gewonnen wird [121]) und die Versammlungen Zinzendorfs besucht. Durch diese Zusammenkünfte wird ein weiteres Resultat erreicht, das Zinzendorf wohl selbst kaum erwartet hatte. Er kann im Verlauf seiner Thätigkeit berichten: „Dippel ist in allen meinen Versammlungen gewesen und hat die Genugthuung Christi angenommen. Er ist ein Knecht Gottes, aber noch kein Kind und in seinem Teile treu" [122]). Am darauf folgenden Tage schreibt er an seine Gemahlin: „Dippel ist völlig herumgeholt. Gestern nachts um 1 Uhr versicherte er mich mit Thränen und Andrücken an sein Herz, daß, solange er auf der Welt sei, er niemand mehr geliebt habe als mich" [123]). Gegen Ende des Jahres bezeichnete Zinzendorf Dippel noch als einen teuern Mann, den er in seinem Teil höchlich ehre [124]), während Dippel seinerseits sich in der anerkennendsten Weise über des Grafen Plan aussprach [125]). Zinzendorf hatte also die Ansicht, Dippel habe die Genugthuungslehre angenommen und

sei zu ihm in das Verhältnis besonderer Freundschaft getreten. Jedenfalls handelte es sich nur um eine vorübergehende Schwankung, denn 1731 wurde Dippel wegen „Kontinuation seiner heidnischen Theologie" aus der Berleburger Versammlung ausgewiesen, und zwar durch einen Mitarbeiter Zinzendorfs, dessen Handelweise er approbierte[126]), im Gegensatz gegen ein Schreiben Dippels, in welchem dieser sich über jenes Vorgehen beschwerte[127]). Daraufhin löste sich die Freundschaft beider Männer auf: Dippel wurde Zinzendorfs Gegner, und dieser hat daher sein Urteil über die Vorgänge in Berleburg nachträglich modifiziert, indem er einsah, daß von einer völligen Herumholung allerdings nicht die Rede war. Daß er Dippel „bekehrt" habe, hat er überhaupt nie behauptet, aber er glaubte ihn für seine Auffassung der Genugthuungslehre gewonnen zu haben. Es wurde ihm klar, daß er sich darin getäuscht hatte. Er behauptet allerdings noch später, daß Dippel damals „die Genugthuung Christi für die Welt zugestanden" habe[128]). Worin dieses Zugeständnis bestand, giebt er noch genauer an: Dippel habe damals ausgesagt, er erkenne es als seine Aufgabe „dem Mißbrauch der gemeinen Rechtfertigungslehre" entgegenzutreten. „Ich bin zum Einreißen der praejudiciorum, und ihr seid zum Aufbauen der Kirche, das ist eins." Ferner habe er betont, daß ihm in seiner Jugend jene Lehre praktisch von Bedeutung gewesen sei; „ich kann die Spur nicht wieder finden, es ist alles dunkel". Obwohl er also in theoretischer und praktischer Beziehung thatsächlich kein positives Verhältnis zu jener Lehre hatte, gab er doch in zwei Punkten Zinzendorf recht, indem er einräumte, „erstlich, daß man nichts bauen kann als mit der Lehre von der Gerechtigkeit im Blute Jesu; zum anderen, daß es eine Lehre sei, die niemand verstehet, als der sie erfährt"[129]). Es war Zinzendorf darauf angekommen, festzustellen, daß die Lehre von der im Tode Christi offenbaren Gerechtigkeit die grundlegende sei, und daß diese Lehre sich nicht a priori demonstrieren lasse. Das hatte Dippel ihm offenbar zugegeben, und daraufhin konnte Zinzendorf mit ihm Frieden schließen. Daß Dippel bei diesem Zugeständnis nicht blieb, erklärt sich Zinzendorf aus der fortgehenden Polemik der Theologen gegen ihn, die ihn auf seinen früheren Standpunkt zurücktrieb; „der point d'honneur" diktierte ihm diese abermalige Schwenkung[130]). Nun bezeichnet Zinzendorf seine Theologie allerdings als eine „heidnische", welche innerhalb des Christentums keinen Raum hat[131]). Es handelte sich demnach in dem Ge-

dankenaustausch beider Männer nicht sowohl um den speciellen Begriff der Genugthuung als um den Heilswert des Todes Christi überhaupt.

Trotz der theologischen Differenz bewahrt Zinzendorf doch das Gefühl entschiedener Achtung Dippel gegenüber. Sein äußeres Auftreten, seine Lebensweise gefällt ihm zwar nicht, aber er hält ihn für einen „außer dem Affekt judiciösen und ernsthaften Mann", der in der Furcht Gottes stehe. Sein Streit de justificatione sei nicht ohne alle, aber auch nicht eine bloße Logomachie; die Auffassung der justificatio sei allerdings unbiblisch[132]. Nach seinem Tode widmete er ihm ein Gedicht, in welchem er ihn einen großen Mann, aber einen Kleinsten im Himmelreich nennt, nicht einen Christen, aber einen Christianer (welcher der Lehre Christi Beifall giebt). Er will durch diese Bezeichnungen nicht andeuten, daß Dippel ein „Ungläubiger" oder „Unbekehrter" gewesen sei; der Mann ist ihm vielmehr ein Vertreter der Richtung, welche, zu Christus sich positiv verhaltend, auf dem Wege der bloßen philosophischen Reflexion und Demonstration die christlich religiöse Wahrheit ergründen will. Darum gelangte dieser bedeutende Mensch nicht zu einer befriedigenden Erkenntnis des Wertes, welchen der Tod Christi für die Gemeinde hat[133]. Damit hat Zinzendorf das ausgesprochen, was ihn von Dippel schied. Nicht in mangelnder Frömmigkeit, sondern in dieser theologischen Haltung erkennt er seine Schwäche. Seiner Gelehrsamkeit, seinem persönlichen Auftreten, seiner Gottesfurcht zollt er alle Achtung. Er hält ihn für so gelehrt, daß er, wenn er nicht in allen Fakultäten wirklich doktoriert hat, es doch hätte thun können. „Er sah aus wie ein Löwe, und alle Tiere hatten Ehrfurcht vor ihm, gleichwie er selbst einen tiefen Respekt vor Gott hatte"[134]. Doch giebt ihm die Leugnung der Opferlehre durch Dippel Veranlassung, seine unklare Stellung zwischen Theologie und Philosophie anzugreifen. Er gehört unter die kleinen Genies, „die sich die airs von Philosophen geben, ohne es zu sein". Die Gedanken solcher Leute nehmen mehr die Form der sophismata als wirklicher Definitionen an; wenn man das Sophistische davon weggenommen hat, so bleibt nicht viel übrig. Dippel war ein Schrecken der Theologen, die vor ihm zitterten und bebten, die Philosophen dagegen haben ihn verachtet, und er selbst hat sich mit ihnen „niemals au niveau bringen können"[135]. Der entscheidende Fehler Dippels war also der, daß er unter die Philosophen ging.

Zinzendorf erkennt indessen vollkommen klar, daß Dippel, je

weniger er vielleicht in den höheren Kreisen der Gesellschaft Eingang fand, um so mehr der Prophet des der Kirche entfremdeten Laientums geworden war, dessen Wirkungen im Grunde tiefer reichten als diejenigen vieler Angesehenen unter seinen Zeitgenossen. Der Gedanke, die religiöse Wahrheit lediglich an dem Maßstab der bloßen natürlichen Vernunft zu messen, ist in hohem Grade populär geworden. „Dippels Anhänger heißen Legion; man hat nichts als Dippelianer um sich" [136]). „Es reißt eine solche barbaries bei den Lutheranern ein, daß, wer vom Gefühl redet, ein fanaticus genannt wird, und wer kein fanaticus sein will, der wird ein dippelscher Philosoph und reformiert" [137]). Seine Lehre breitet sich namentlich unter den Laien aus, und „jeder Ungelehrige" meint, wenn er Dippels Prinzipien habe, oder vorgebe, sei er ein großer Gottesgelehrter [138]).

3. Auseinandersetzung mit der Versöhnungslehre Dippels.

Zinzendorf hat kaum einen unter seinen Zeitgenossen so häufig in seinen Schriften erwähnt als Dippel. Die Art und Weise, wie er ihn und seine Wirkung beurteilt, zeigt deutlich, daß er in diesem Manne eine der bedeutendsten Erscheinungen der kirchlichen Gegenwart sah; in ihm hat sich gewissermaßen der populär gewordene Gedanke einer Rationalisierung des Christentums verkörpert; er vertritt denselben nicht als Fachphilosoph, sondern als mystischer Theolog und Volksmann. Es ist der Gedanke, mit welchem Zinzendorf schon in früher Jugend gekämpft hatte. Er hatte ihn abgewiesen und sich auf den Grundsatz der Erkenntnis der religiösen Wahrheit aus dem historischen Christus gestellt. Dennoch war er zu einer ihn befriedigenden christlichen Erkenntnis noch nicht gelangt und befand sich gegenwärtig (1729) in dem dunklen Glauben, dem die Klarheit und Sicherheit der religiösen Überzeugung mangelte. Die notwendige Einsicht in die centralen Fragen des Christentums fehlte, ohne deren Beantwortung eine christliche Weltanschauung überhaupt nicht zu erreichen ist. Zur Klarheit kam er hauptsächlich infolge der Anregung, welche ihm Dippels Demonstratio gab, in der ihm jedenfalls mit voller Deutlichkeit der Standpunkt vorgehalten wurde, den er, wenn er seinem Prinzip treu bleiben wollte, um jeden Preis vermeiden mußte.

Zinzendorf sprach sich, nachdem er mit Dippel persönlich verhandelt hatte, sehr positiv über die Demonstratio aus. In einem Briefe hatte er sie „fast göttlich" genannt. Christianus Demo-

kritus sei ein lieber Mann. „Was ich an seiner fast göttlichen demonstratione evangelica zu erinnern habe, ist zwar ein großer Punkt. Weil ich ihm aber alles das selber sage, so darf ich's sonsten niemand sagen.“ Er nennt dieselbe ein köstlich Gericht, in das eine Fliege hineingefallen sei. Wenn man diese hinauswerfe, das Gericht wieder aufkoche, werde es „nicht so frisch schmecken, aber doch zu essen sein und wo nicht coquis den convivis recht sein, die gerne satt werden wollen und eben nach dem haut gout nichts fragen“ [139]). Der Empfänger des Briefes machte diese Äußerung bekannt, so daß sich Zinzendorf genötigt sah, seine Ausdrucksweise näher zu erläutern. Er giebt zu, die Demonstratio „remotis removendis pene divinam genannt“ zu haben, und bedauert, daß er nicht an Stelle des deutschen Ausdrucks, dem „die philosophische oder rhetorische Milde“ fehle, einen lateinischen oder französischen gesetzt habe; divine — voilà des pensées divinement bien trouvées“ [140]). Er will also nur sagen, daß die betreffende Schrift sehr gute Gedanken enthalte. Man beschuldigte indessen Zinzendorf daraufhin, ein Anhänger Dippels zu sein; seine Erklärung des Ausdrucks „göttlich“ sei „ex post ausgedacht, um die Sache damit zu entschuldigen“ [141]). Zinzendorf wies den Gedanken der Anhängerschaft zurück und nannte jenen Ausdruck unvorsichtig; er habe sich durch denselben verdächtig gemacht. „Mein Sinn war nicht theologisch, sondern kritisch und philosophisch, aber der Ausdruck taugt nicht“ [142]). Jene Schrift hatte ihm in der That imponiert. Er versichert, daß er damals, als er so redete, schon den Glauben an die „Vollgültigkeit des Verdienstes Christi“ hatte; seine Reden und Gedichte beweisen das. „So stand mein Herz, so glaubte ich; ich hatte aber dabei einen philosophischen Kopf. Ich stund in den Gedanken, in den irrigen fast allgemeinen Gedanken, man könne und solle die Notwendigkeit des Verdienstes Christi demonstrieren. Solange ich das dachte, war ich ein furchtsamer Disputator. Ich mußte endlich gestehen, daß mir meine Gegner überlegen waren, und daß Dippelius besser demonstrierte als ich. Das brachte mich zu einem solchen respektuosen Ausdruck von seinen ponendis, den ich freilich in der rigueur, die unsere deutsche Sprache mit sich bringt, nicht verstand; sondern nach dem gewöhnlichen französischen, lateinischen, griechischen und welschen Gebrauch des Worts θεῖον, divin, divinum, wenn es etwas Vortreffliches anzeigen soll“ [143]). Die Anerkennung bezieht sich nicht sowohl auf den Inhalt der Schrift als auf die Gewandtheit der Demonstration, die Zinzendorf um so mehr

bewundert, da er selbst nach Beweismitteln sucht, aber nicht eine gleiche Fähigkeit wie Dippel in der Auffindung und Verwendung derselben besitzt. Daß man einem Gegner gegenüber so verfährt, kann wunderbar erscheinen, da die Theologen jedenfalls nicht so zu handeln pflegen; sie sind nicht gewohnt, so viel Achtung und Billigkeit dem Gegner gegenüber zu besitzen; wer anders handelt, „der muß tête baissée in des andern Idee eingehen, oder ein gedungner flatteur sein“ [144]).

Die technische Fertigkeit des Gegners nötigte ihm Bewunderung ab. Doch war eine Fliege im Gericht; in Bezug auf einen bedeutsamen Punkt hatte er etwas auszusetzen. Seine Kritik bezieht sich thatsächlich auf zwei Dinge, einmal auf die Methode, welche Dippel anwendet, und sodann auf die Resultate seiner Arbeit. Über der Auseinandersetzung mit derselben erfaßt Zinzendorf vollständig klar, was er schon früher behauptet hatte, daß Glaubenssätze nicht auf dem Wege philosophischer Demonstration gefunden und festgestellt werden können. Er hatte, obwohl er thatsächlich im Besitz des Glaubens an die in Christo geschehene Versöhnung stand, doch noch die Hoffnung festgehalten, die Notwendigkeit derselben werde sich philosophisch demonstrieren lassen. Darum imponiert ihm Dippels Versuch. Andrerseits wird ihm über der Betrachtung desselben klar, daß die Versöhnung unter die Dinge gehört, „da kein Verstand in der Welt darauf fallen, damit eins werden und sie gut heißen kann, sondern das lediglich durch den Geist Gottes in denen gewirkt werden muß, denen er es offenbaret“. Der Glaube an die Versöhnung kann nicht durch logisches Beweisverfahren erzwungen werden; er muß vielmehr auf Grund der Offenbarung unter göttlicher Wirkung auf praktischem Wege entstehen. Sobald ihm diese Erkenntnis zu teil geworden war, „hörte alle Schüchternheit und Respekt vor Dippelio und tausend seiner Anhänger im geistlichen Stande gleich auf“ [145]). Weil selbst noch auf den Wegen Dippels wandelnd, hatte er sich diesem gegenüber nicht frei, sondern im Gegenteil von ihm innerlich übermocht gefühlt.

Von hier aus fällt ein neues Licht auf die kritische Zeit (1727—34) in Zinzendorfs Leben. Nicht nur der hallische Pietismus und die Idee der „Nachfolge“ wirken in ihm nach, sondern auch die Aufklärung. Er will die mangelhafte Klarheit auf religiösem Gebiet, die Unsicherheit des Heilsbesitzes, durch das Mittel der logischen Demonstration überwinden, das ihm in dem entscheidenden Punkt, in der Versöhnungslehre, zum festen Abschluß verhelfen

soll. Dippel, der als frommer Mystiker zugleich philosophischer Aufklärer sein wollte, leistete ihm den großen Dienst, seinem eigenen Prinzip von der praktischen Erkenntnis der göttlichen Dinge aus dem historischen Christus allein zum vollen Durchbruch zu verhelfen. Darum widmet er diesem Manne einerseits volle Achtung und Zuneigung, während er ihn andererseits unter die kleinen Genies setzt, die unbefugterweise zusammenmischen, was nicht zusammen gehört, Religion und Philosophie.

Während Zinzendorf in Bezug auf die angewandte Methode vollständig von Dippel abwich, stellt er sich zum Inhalt seiner Lehre etwas anders.

Struensee giebt einen kurzen Auszug aus zwei Briefen, deren Verfasser als Studierende in Jena einen mündlichen Bericht Zinzendorfs über seine Verhandlungen mit Dippel gehört hatten, als er auf der Rückreise von Berleburg in Jena sich aufhielt. Aus demselben geht hervor, daß Zinzendorf den Satz Dippels, „daß Gott nicht mit uns zürne, weil er die Liebe wäre", unangefochten gelassen hat.

Zinzendorf erklärt sich „mit ihm in allem zufrieden" und referiert unter dem Gesichtspunkt Dippels Erklärung, „daß er nämlich nullo modo suche Christum aufzuheben, sondern seine Meinung sei diese: weil Gott die Liebe ist und nach Röm. 5 auch seine Feinde liebe, so könne ja Gott nicht zornig sein; wenn folglich vom Zorn Gottes die Rede sei, so müßte man dies so verstehen, daß der Mensch einen Zorn habe in sich wider Gott, und darum sei Christus gekommen, und habe sein Blut vergossen, um durch dasselbe den Zorn (welchen er durch alles sündliche Wesen erklärte), auszuwaschen und wegzunehmen" [146]). Zinzendorf ist demnach bereit, diese Anschauungsweise anzuerkennen. Daß er sich dieselbe angeeignet hat, ist zunächst nicht bewiesen. Ein Gedanke jedoch hat sich ihm allerdings tief eingeprägt, nämlich der, daß in Gott kein Zorn sei, daß also das Werk der Versöhnung nicht aus diesem hergeleitet werden könne. Derselbe Gedanke liegt in unverkennbarer Weise einer längeren Auseinandersetzung zu Grunde, welche Zinzendorf bald nach seiner persönlichen Berührung mit Dippel gab (Okt. 1732). Er spricht seine Hochachtung in Bezug auf diesen Mann aus, er will „dieses große Licht" nicht verdunkeln, wünscht aber sehnlich, „die demonstratio evangelica wäre nicht geschrieben", „denn sie ist nicht, was sie im Titel führet, es ist ein sehr pertinentes und schließendes Raisonnement, aber bei weiten kein glaubenähnliches

Systema. Daß Gott von Ewigkeit zornig gewesen, daß Gott ein Feind der Menschen sei, und ihnen habe versöhnet werden müssen, sind freilich Konzepte, die nicht richtig sind. Daß aber Gott in der Zeit oeconomice sich den Menschen menschlich erzeige und einem jeden wird, was er ist, stehet mit so viel Worten in der Schrift; daß Christi Arbeit kein Spiegelfechten, oder auch nur eine bloße Reizung zur Nachfolge gewesen, ist ausgemacht. Jenes wäre schändlich und absurd zu denken, dieses ist per se; denn daß wir unterm Kreuze stehen, ist eine Folge von Christi Kreuzökonomie; wenn wir aber Christi Tod bloß zur Lebensregel machen, so kehren wir um und thun, als wenn Christus sich nach unserer Weise hätte richten und leiden müssen, weil wir sterben und leiden. Denn daß wir leiden und sterben (ich rede wohl von Gläubigen), geschiehet nach Christi Fußstapfen. Die Strafe liegt auf ihm, damit wir Frieden hätten, ist ein Satz, den der Herr Dippel in seinen ponendis gleich dem andern und dritten Satz umstößt. Wie aber das rechte Mittel im Vortrag dieser Lehre zu treffen, ist einesteils so schwer nicht zu sagen, denn wenn wir keine Systemata machten, so machten wir keine Irrtümer, solange wir aber zusammenhängen wollen, was Gottes Wort ohne sichtbaren Zusammenhang darstellt, wozu Gott vermutlich seine Ursachen hat, so lange irren wir und machen irre, können auch leicht Splitterrichter an den conciliis, systematibus und formulis werden, wenn wir eben das thun, was wir richten. Anderenteils läßt sich die Schrift nicht besser verstehen als hintennach, wenn das alles in der Erfahrung erschienen ist, wohin sie gezielet hat; dazu gehört die Verbildung in das Bild, welches ihr endliches Ziel ist" [147]).

Zinzendorf giebt Dippel recht unter dem Gesichtspunkt einer Betrachtung a parte Dei. Auf Gott an sich können die Begriffe des Zürnens und des Versöhntwerdens nicht übertragen werden. Dieser Betrachtungsweise stellt er die andere a parte hominis entgegen, und von dieser aus weist er Dippel zurück. In der Geschichte giebt sich Gott den Menschen in verschiedener Weise zu Gefühl, je nachdem der innere Zustand des Einzelnen beschaffen ist. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist zu sagen, Gott kann als ein zürnender und wiederversöhnter vom Menschen empfunden und erfahren werden; das ist thatsächlich der Fall. Christus ist derjenige, an dessen Anschauung der Übergang von dem Gefühl des im Zorn Gestraftwerdens zu dem des Friedens mit Gott gebunden ist; darum erscheint er à parte hominis betrachtet als derjenige, welcher

die Zornstrafe weggetragen hat, um den Menschen zum Frieden zu verhelfen. Demzufolge sind die Menschen mit dem Frieden, den sie in Leiden und Sterben besitzen, von dieser That Christi abhängig, und somit Christus untergeordnet. Dippel kehrt das Verhältnis um. Indem er dem Tode Christi nur den Wert einer Thatsache oder Handlung verleiht, von der man eine Lebensregel abstrahieren kann, erklärt er den natürlichen Lebensbestand der Menschen mit seinen Erscheinungsformen des Leidens und Sterbens für den maßgebenden, nach dem sich auch Christus zu richten hatte, indem er beides in vorbildlicher Weise vollzog. Dadurch wird Christus in Abhängigkeit von der natürlichen durch die Sünde bedingten Ordnung der Dinge gestellt und verliert die Würde, welche ihm als dem Erlöser zukommt. Seine Arbeit ist eine bloße Reizung zur Nachfolge innerhalb der bestehenden Verhältnisse, aber nicht die Beschaffung eines neuen Gesamtverhältnisses zu Gott, in welches die Menschen unter ihm eintreten. Beide Betrachtungsweisen Gottes a parte Dei und a parte hominis sind notwendig und verständlich. Irrtümer entstehen erst, wenn man sie in einen systematischen Zusammenhang hineinbringen will, welcher, weil in der die bloße Heilswahrheit enthaltenden göttlichen Offenbarung selbst nicht gegeben, durch philosophische Mittel künstlich hergestellt werden muß. Auf diese Weise setzt man ein apriorisches Verfahren an die Stelle eines aposteriorischen, welches darin zu bestehen hat, daß die in der Offenbarung thatsächlich gegebene Heilswahrheit auf religiösem Wege praktisch angeeignet wird.

Zinzendorf führt seine Auffassung in einer unmittelbar auf jene erste Erklärung folgenden zweiten noch weiter aus. Er beharrt bei der Behauptung, „daß Jesus Christus seinen Vater auf uns gut zu machen, ja hoc sensu sich selbst zu begütigen nicht nötig gehabt“; dagegen bestreitet er, daß bei Dippels Auffassung von einer satisfactio die Rede sein könne. In diesem Begriffe liege ausgesprochen, daß Gott die Menschen „durchs Recht erlösen und gleichsam ihren Prozeß gewinnen“ wolle. Dieser Sinn hafte an den Schriftausdrücken „vom Lösegeld, Kauf, Errettung, Freibrief, Erlösung, Bürgschaft, Zerreißung der Handschrift, bei welchen allen das Blut Christi als causa sine qua non angegeben wird“. Dippel muß, um dieser Wahrheit zu entgehen, „die klareste Örter verdunkeln, die einfältigsten Texte verwirren, die bekanntesten Ideeen aller Menschen verlassen und ihnen andere significatus geben, damit er seine opinion durchsetze“. Daher ändere er seine Aufstellun-

gen auch beständig. Im Gegensatz zu Dippels Anschauung erklärt Zinzendorf schließlich: „Ich achte mich aus heiliger Schrift persuadieret, daß wir alle nicht anders gerecht und vom Strick, von der Strafe der Sünden, von dem, was einer wenigstens verschuldet zu haben glauben solle (wenn's gleich auch die beleidigte Gottheit nicht so nähme), frei werden, als der Dieb vom Galgen, nicht durch die künftige gute Aufführung, sondern aus Gnade. Ja ich halte davor, daß die Weisheit Gottes, als unsers Lehrers, nicht ohne Ursach die Propheten und Apostel habe davon reden und schreiben lassen, wie sie gedacht und geschrieben haben von der Rechtfertigung, als weil es dem Menschen gut sei, also zu glauben, daß er als ein Dieb unter dem Gericht und aus purer Gnade freigesprochen werde, daher achte ich es vor eine Verwegenheit und Thorheit, die Menschen anders zu unterrichten und, wie es die Obrigkeit vor gut befindet, im Gefängnis oder auf dem Weg nach dem Galgen zu ihnen zu sagen: Laßt euch nicht gar zu bange werden, es hat nichts zu sagen, Gott kann nicht zornig sein, es ist wider seine Natur, es ist Liebe.

Ich glaube nicht, lieber Herr von St...., daß wir dazu gesandt sind, die decreta Gottes von der Absurdität üblen Zusammenhang zu retten und mathematischer zu machen. Laßt uns getrost behaupten, Gott hat recht, die ewige Weisheit hat Grund; denn, daß man einem Arrestanten eben notwendig mathematice demonstrieren müßte, daß das wider ihn gesprochene Urteil, welches nach dem Gesetz recht ist, auch nach mathematischen Gründen oder arithmetischem Verhältnis sich auf ein Verbrechen, passe, das wäre wohl einesteils überflüssig, anderenteils schädlich, und das thut doch Dippelius, und, wenn man ihn und seine Arbeit auf das allersolideste verteidigen will, muß es dadurch geschehen, daß man sage: Er habe (wie der Herr von Leibniz) eine Theodicee oder Verteidigung der Billigkeit der göttlichen Handlungen gegen die Einwürfe der Vernunft schreiben wollen“ [148].

Wenn die Betrachtung auf Gott selbst sich richtet, ist zu behaupten, daß Gott als die Liebe in sich nicht erst begütigt zu werden braucht. Wenn dagegen ins Auge gefaßt wird, wie Gott sich dem Menschen als Sünder thatsächlich zu Gefühl giebt, ändert sich die Weise der Betrachtung. Im Mittelpunkt steht der Gedanke des göttlichen Gnadenurteils über den Sünder, das ihn gerecht spricht und damit frei von dem, was ihm als Schuld und Strafe der Sünde erscheint, wenn auch Gott selbst anders ur-

teilte. Die göttliche Gerechtsprechung erfolgt lediglich aus der Gesinnung der Liebe Gottes heraus, welche sich, als dem Sünder geltend, als lautere Gnade offenbart. Der Gläubige selbst wird, weil er schuldbewußter Sünder ist, die Handelweise Gottes immer unter dem Gesichtspunkt empfinden, daß dieselbe ihn an sich strafen muß und will, um der Sünde willen, nun ihm aber diese Strafe aus Gnade erläßt. Sein Leben ist an sich Gott gegenüber verwirkt; dadurch daß Gott das Gnadenurteil über dasselbe ausspricht, wird es wieder als Leben anerkannt, das aber nun lediglich der Gnade Gottes seinen Bestand zu verdanken hat. In dieser Form allein kann der Sünder das Gnadenurteil Gottes sich aneignen; aber auf diese Weise erlebt er wirklich die Gnade oder Liebe Gottes selbst. Das ist „realissime wahr“ [149]), nicht subjektive Einbildung. Diesen notwendigen religiösen Prozeß zerstört man, wenn man dem Sünder, welcher in demselben steht, gleichsam zuruft, Gott könne nicht zürnen und strafen, weil er Liebe sei; es sei das gegen die „Natur“ Gottes. Damit ist ein zweiter Fehler eingeleitet. Man fühlt sich angetrieben, von der Natur Gottes aus den religiösen Prozeß zu erklären, indem man das objektive Verhalten derselben im Zusammenhang einer mathematischen Demonstration entwickelt. Man trägt zu dem Zweck die Art und Weise, wie der Sünder die Gnade Gottes erlebt, in Gott selbst hinein, indem man aus jenem Erlebnis auf eine entsprechende objektive Zuständlichkeit in Gott schließt; so entsteht der Widerspruch zwischen der Liebe Gottes und dem Zorne Gottes.

Daraus ergiebt sich die logische Nötigung, die Dekrete Gottes „von dem üblen Zusammenhang zu retten, sie mathematischer zu machen“. Dieses Unternehmen führt mit Notwendigkeit zu einer Leugnung des Zornes Gottes und der Rechtfertigung als Urteilsabgabe über die Sünder. Das Verfahren ist wertlos, weil es die Natur Gottes zu erkennen und zu beurteilen strebt, die für uns undurchdringbar ist. In religiöser Beziehung ist das Unternehmen zwecklos, denn demjenigen, welcher die Liebe Gottes in sich praktisch als verurteilend erfährt, braucht nicht nachgewiesen zu werden, daß das aus metaphysischen Gründen so sein müsse.

Es kommt Zinzendorf Dippel gegenüber nicht sowohl darauf an, die Behauptung eines objektiv vorhandenen Zornes Gottes zu retten, als vielmehr darauf, das Rechtfertigungsurteil Gottes aufrecht zu erhalten, und zwar als ein solches, das über die Gläubigen als Sünder gesprochen wird. Denn unter dem Eindruck

einer notwendigen umfassenden Sündenerkenntnis befand sich Zinzendorf persönlich; von da aus suchte er die Bedeutung der Versöhnung zu verstehen.

Versöhnung ist ihm daher nicht eine Aussöhnung Gottes mit den Menschen, sondern Rechtfertigung der Sünder von seiten Gottes.

Dieselbe besteht in dem freien Gnadenurteil, durch das er sie für gerecht erklärt. Indem der Gläubige sich diesem Urteil unterstellt, empfindet er, daß es ihm als Sünder gilt, der sich als schuldbeladener für strafwürdig vor Gott halten muß, folglich das Verhalten Gottes ihm gegenüber zunächst als das des verurteilenden Zornes empfindet. Jenes Gnadenurteil, das trotz dessen auf ihn bezogen wird, erfaßt er daher als ein solches, das ihn von der Schuld und von der Strafe des zürnenden Gottes befreit.

Dieser Gedankenzusammenhang würde nur dann wegfallen können, wenn sich das Urteil Gottes nicht auf Sünder bezöge, sondern auf aktiv Gerechte.

Wird dieser Vorgang der Versöhnung oder Rechtfertigung an das Todesleiden Christi geknüpft, wie Dippel das seinerseits auch thut, so ist damit ausgesprochen, daß das von Schuld und Strafe befreiende Gnadenurteil Gottes geschichtlich an dem Leiden und Sterben des Erlösers haftet. Indem die Gläubigen ihre Befreiung zu demselben in Beziehung setzen, werden sie dieses Todesleiden unter den Gesichtspunkt eines geschichtlichen Aktes der Schuld- und Strafbefreiung stellen und im gekreuzigten Christus denjenigen sehen, welcher im Auftrage Gottes diesen Akt vollzieht. In dieser Weise sucht Zinzendorf die Bedeutung des Todesleidens Christi zu verstehen. Zuerst hatte ihn die Demonstration Dippels gefesselt, da er noch an dem Gedanken festhielt, daß die Handlungen Gottes an sich in einen mathematischen Zusammenhang gebracht werden müßten; dann gab er diese Betrachtungsweise auf, richtete seine Aufmerksamkeit vielmehr auf die eigenen religiösen Zustände und Erlebnisse und orientierte sich, seinem Grundsatz gemäß, an der Person Christi über die schwebende Frage, indem er sich darüber klar wurde, wie dieser selbst seinen Tod beurteilte. „Als aber", erzählt er, „ich selbst in die genaue Untersuchung meiner Bekehrung kam, merkte ich, daß in der Notwendigkeit des Todes Christi und in dem Wort Lytron ein besonderes Geheimnis und große Tiefe steckte, wo die Philosophie zwar sim-

pliciter stehen bleibe, die Revelation aber unbewegt darüber halte, das gab mir einen Aufschluß in die ganze Heilslehre“[150]).

Wenn der Gläubige, der sich dem göttlichen Urteil unterstellt, dabei das Gefühl der absoluten Strafwürdigkeit erleben und die an sich durch Liebe bestimmte Macht Gottes als Strafmacht empfinden muß, so erscheint ihm der Tod Christi, unter dessen Anschauung er dieses innere Erlebnis überwindet, als die thatsächliche Loskaufung von der Strafe, welcher er an sich verfallen war. Da Christus, indem er diesen Akt vollzieht, sein Leben hingiebt, so kommt diesem Selbstopfer der Wert einer Loskaufung zu; das in dem hervorfließenden Blut liegende Leben, beziehungsweise das Blut selbst ist der Kaufpreis (*λύτρον*). Daher kann das Verständnis der Versöhnung nicht durch eine Betrachtung Gottes gewonnen werden, welche die Eigenschaften der Liebe und des Zornes in ihm auszugleichen sucht, sondern durch die Anschauung des geschichtlichen Aktes der Loskaufung, aus welchem erkannt werden kann, was die von Gott aus dargebotene Versöhnung oder Rechtfertigung bedeutet.

Zinzendorf hat jene Auffassung des *λύτρον* jedenfalls im Jahre 1732 gewonnen, denn er sagt, von dem betreffenden Zeitpunkt an habe sich diese Erkenntnis auch seinen Brüdern mitgeteilt; seit 1734 sei das „Versöhnopfer Jesu“ das „Universal wider alles Böse in Lehre und Praxi“ geworden“[151]). Da Zinzendorf selbst das betreffende Jahr als bedeutsam bezeichnet (S. 267), da in demselben nicht nur jenes Schreiben nach Stockholm (S. 275 ff.), sondern auch eine Dichtung entstanden ist, in welcher er zum erstenmal den Begriff des Lösegeldes einführt, da ferner in dieses Jahr der Anfang eines der Schultheologie gegenüber neuen Entwurfs der Glaubenslehre fällt, der später zu berücksichtigen sein wird[152]), so dürfte nun mit Sicherheit der entscheidende Wendepunkt als in dieses Jahr (1732) fallend bestimmt werden.

4. Die Anschauung des gekreuzigten Christus.

Der gekreuzigte Christus wird von nun an Mittelpunkt der christlichen Weltanschauung Zinzendorfs. Von hier aus wird zunächst der von ihm vielfach gebrauchte bildliche Ausdruck „Lamm“ verständlich. Zinzendorf bezeichnet damit Christus als *ἐσταυρωμένος*, dessen Berufsaufgabe es war, leidend und sterbend die

Versöhnung geschichtlich zu vollziehen. Er lehnt sich dabei äußerlich an die Thatsache an, daß Christus von Johannes dem Täufer unter dieser Bezeichnung gleichsam in sein Berufsleben eingeführt wurde. Er ist „das reine Lamm, das Gott versöhnet“ [153]); die Gemeine Christi wird als „die vom Lamm erkaufte Braut“ [154]) bezeichnet. „Lamm“ ist der „Favoritname des neuen Testaments für Christus“ [155]). „Die Vorstellung der Gottheit des Heilands unter einem Lamme wäre absurd; das ist die Vorstellung seiner Martermenschheit“ [156]). Als Lamm ist Christus Herr der Gemeinde; nie kann ein Mensch diese Stellung inne haben [157]); sie kommt ihm zu, weil er durch sein Todesleiden sie überhaupt erst in das Dasein gerufen hat. Leben und Lehre der christlichen Gemeine kann darum nur aus dem gekreuzigten Christus herkommen. Aus dem für Zinzendorfs innere Entwickelung entscheidenden Jahr (1732. S. 281) stammt eine Dichtung, in welcher er die seiner christlichen Weltanschauung eigentümlichen Grundgedanken kurz und klar zusammenfaßt. Vom gekreuzigten Christus her hat die Theologie zu entstehen, daher ist sie als „Bluttheologie“ zu bezeichnen, „die vom Kreuze hergekommen und am Kreuz wird eingenommen“. Gott ist nicht wie ein harter Mann, „der nimmt, was er nicht giebt, und welcher hassen kann, was er zuvor geliebt“. Alle Seelen gehören ihm an. In seinem Worte bekundet er indessen, daß er die Sünde nicht leiden mag, und daß der Sohn Gottes sich opfern müsse, um die Schädigung, welche dieselbe veranlaßt, aufzuheben. Die große Menge der Menschen beachtet diese Thatsache nicht und verachtet diejenigen, welche sie vertreten. Zinzendorfs Aufgabe ist: „Seelen vor das Lamm zu werben“.

„Mein Zeugnis in der Welt bleibt bei der Gotteskraft, beim Blut, beim Lösegeld von der Gefangenschaft.“ „Dabei behaupt' ich dies und wage alles dran, die Kirche ist gewiß verstreut im Elendsplan, und die Glieder, die sich finden, sollen sich genau verbinden“ [158]).

Die christliche Theologie ist allein aus dem gekreuzigten Christus zu gewinnen.

Drei Momente konstituieren sie, dieser Christus selbst, das Lösegeld und die durch dasselbe entstandene zur Einheit bestimmte Gemeinde; „Lamm, Blut und Gemein“, wie Zinzendorf selbst später zum öfteren formulierte. Der Versöhner, die Versöhnung und die in der Versöhnung stehende Gemeinde, diese Faktoren bilden den Inhalt der Theologie. In diesem Zusammenhang redet Zinzen-

dorf bildlich von Kreuztheologie, Kreuzgemeine, Kreuzreich[159]). Da diese Dreiheit nichts anderes ist als der explizierte Inhalt des gekreuzigten Christus selbst, so läßt sich die ganze christliche Heilswahrheit in einer einzigen Anschauung erfassen, nämlich in der des Gekreuzigten. Zinzendorf preist in einem 1733 gedichteten Liede[160]) „das für uns verwund'te Lamm", das heißt also, den zu Gunsten der Gemeinde gekreuzigten Christus. Kein Mensch kann ihn würdig genug besingen; besser ist es daher zu schweigen, um den Gemütseindruck, welcher durch die Intuition Christi entsteht, sich unmittelbar auswirken zu lassen. „Die Sinne gingen zu, und dächten, Lamm, nur Du" (Joh. 20, 16). Indessen die bloße Konzentration des Gemüts auf diese Erscheinung genügt nicht; die in derselben sich offenbarende göttliche Liebe muß vielmehr auch bezeugt werden. „Wer kann die Liebe kennen und sie nicht Liebe nennen." Aus jener Anschauung gewinnt also der Gläubige zugleich die ihn zur Thätigkeit antreibende Einsicht in das göttliche Motiv des Kreuzestodes; die Liebe Gottes und Christi wird in demselben offenbar.

Indem Zinzendorf die religiöse Erfahrung sowie auch die gesamte religiöse Erkenntnis nicht mehr auf subjektive Gefühlsstimmungen oder logische Deduktionen, sondern ausschließlich auf die Anschauung derjenigen geschichtlichen Thatsache gründete, in welcher die Liebe Gottes den Sündern gegenüber sich erweist, kam er aus dem Banne des dunkeln Glaubens vollständig heraus und gelangte zur Gewißheit seines persönlichen Heils. Diese ruht nicht auf Gefühlsvorgängen, sondern auf einer geschichtlichen Thatsache, welche er von nun an, seiner eigenen Aussage zufolge, zum alleinigen Gegenstand seiner Verkündigung macht[161]). Im Jahre 1734, welchem diese Aussage angehört, entstand eine Dichtung, „Du unser auserwähltes Haupt", von welcher, Zinzendorf sagt: „Es ist ein Plan meiner Lehre und Wesens, solang' ich glauben und wollen soll"[162].) Die in derselben enthaltene Anschauung setzt er mit Bewußtsein derjenigen Dippels entgegen[163]).

Der gekreuzigte Christus ist als Gegenstand des christlichen Glaubens das von Gott auserwählte Haupt der Gemeinde. In seinem Todesleiden, dessen sichtbare Zeichen die Nägelmale sind, offenbart sich deshalb der ewige göttliche Willensratschluß als ein durch Liebe bestimmter, als Gnadenwahl, welche die Gemeinde daher aus der Anschauung des Gekreuzigten erfassen kann. Zugleich wird aus dem Todesleiden, das er als Haupt der Gemeinde um ihretwillen erduldete, die Bestimmung derselben zur persönlichen

Gemeinschaft mit Christus klar, welche sich in allen ihren Gliedern zu vollziehen hat. Das Heil in seinem ganzen Zusammenhang beruht also lediglich auf der in Christo offenbaren Gnade Gottes. Das ist der Grundgedanke des Evangeliums. Ein jeder, welcher weiß, daß er diesem Gnadenurteil Gottes gegenüber „nichts als Sünder" ist, kann zum Heil gelangen. Wer dagegen meint, sich selbständig zum Heil verhelfen zu können, bleibt demselben gegenüber blind und taub. Er widerspricht durch dieses Verhalten der Stellung, welche das Geschöpf Gott gegenüber einnimmt. Auch der Heiligste ist im Verhältnis des Menschen zu Gott nie eine selbständige Größe, sondern schlechthin abhängig vom Schöpfer; er ist „vor dem Herrn der Kreatur und vor dem Meister der Natur aus keinem andern Zeuge als ein Blatt, das auch sein Wesen aus dem Schöpfer hat". Dieses Abhängigkeitsverhältnis auch der persönlichen Kreatur Gott gegenüber beruht auf einem durch die Natur Gottes durch sein „Wesen" gesetzten ewigen Ratschluß; wer ihn „meistern will, muß Satan sein, sonst schweigt er still". Die Kreaturen entstehen auf Grund desselben wie die Gefäße in der Werkstatt des Töpfers, der „aus einem allerlei" macht, „und das ist's, was er machet, daß es sei".

Aus ihm erwächst Leben, Tod und Gericht. Wer die Gottheit in ihrem metaphysischen Sein, in ihrer Natur anschauen will, empfängt den Eindruck der Verrnichtung. „Wer Gottes Wesen weiß, weiß seinen Tod." Wer dagegen das „Herz Gottes" kennt, das nicht verdammt, „der ist aus aller Not".

Nicht die Natur Gottes haben wir aufzusuchen, sondern seine in der Geschichte offenbar gewordene Liebe, wenn wir zum Heil gelangen wollen. Dieser Gedanke wird an der Frage nach dre Sünde durchgeführt. Der metaphysische Ursprung des Bösen ist uns verhüllt. Jeder bleibe mit dieser Frage bei sich selbst stehen. „Wenn keine Sünde in der Menschheit wär, wo hätten ich und er die Sünde her." Die geschichtliche Thatsache der sündigen Menschheit liegt vor. Der kausale Zusammenhang derselben mit jenem ewigen Ratschluß ist uns nicht offenbar. Was uns aber offenbar ist, das ist zugleich „sonnenklar", nämlich die Liebe Gottes, welche vordem verhüllt, im gekreuzigten Christus sich der Welt erschlossen hat. Gott hat ihn zum Hohenpriester der Menschheit berufen, und Christus selbst unterstellt sich freiwillig dieser Berufung, indem er bereit ist, für das Leben der Sünder zu sterben. Ob er das thatsächlich gethan hat, kann jeder Einzelne in seiner eigenen Erfahrung

erproben. Er mag es auf diese oder jene Weise thun, das schließliche Resultat besteht immer darin, daß er sich als einen solchen erkennt, dessen natürlicher Lebensbestand „nichts taugt", wertlos ist vor Gott. Von dieser Erkenntnis aus kann sich das weitere Verhalten verschieden gestalten. Wenn einer darauf ausgeht, sich wirklich zu bessern, indem er nicht thut, was er bisher gethan hat, „der lernet nie, daß ein Erlöser sei"[164]). Derjenige aber, der in der Erkenntnis der eigenen Wertlosigkeit vor Gott wirklich an sich verzagt, vermag die in Christo dargebotene Sündenvergebung zu ergreifen. Er vernimmt gleichsam die Stimme: „Mein Sohn, nimm hin die Absolution, und sieh' mich an und glaub' und stehe auf, und freue dich und zieh dich an und lauf!" Mit der angeeigneten Sündenvergebung ist zugleich die Freudigkeit der Stimmung und die Fähigkeit zum christlichen Handeln gegeben. Aus dem göttlichen Absolutionsurteil wird ein neuer Lebensbestand gewonnen, welcher seinem ganzen Umfang nach als lediglich auf der Gnade Gottes beruhend erscheint. Der Gläubige, der sich von Gott als Kind beurteilt weiß, gewinnt diejenige Freudigkeit in Bezug auf Gott, welche ihn befähigt, sein Leben nach Maßgabe des Dienstes Gottes zu gegestalten. Die neue Lebensrichtung hat sich nicht in mystische Kontemplation zu verlieren, sondern sofort in That umzusetzen. Drei Eigenschaften konstituieren den religiösen Charakter des Gläubigen, welche, untrennbar vereinigt, in stetiger Weise die Seligkeit desselben zum Ausdruck bringen, „die Scham, die Beugung nnd die Kraft". Zinzendorf bezeichnet dadurch die dreifache Bestimmtheit des christlich-religiösen Bewußtseins, in welchem sich mit der fortdauernden Empfindung der eigenen Sündhaftigkeit und der absoluten Abhängigkeit von der göttlichen Gnade die freudige Wertschätzung des gewonnenen religiösen Gutes verbindet, welche den Antrieb zur Darstellung desselben im Handeln enthält. Demnach gestaltet sich die Entwickelung des christlichen Lebens in der Weise, daß nach der Ergreifung der Sündenvergebung zunächst eine Beruhigung und Stärkung des inneren Lebens eintritt, aus welcher sodann das christliche Handeln hervorgeht.

Die Seele des Gläubigen „thut, und wenn sie dann ihr Werk gethan, denkt sie gemeiniglich nicht weiter dran". Wird aber der Gläubige sich seines Handelns als eines wertvollen freudig bewußt, so regt sich auch das in ihm stetig vorhandene Wissen um die Sündhaftigkeit, nicht um ihn aufs neue inneren Schwankungen preiszugeben, sondern um in ihm die Empfindung des Dankes gegen Gott

wachzurufen, welcher ihm die Möglichkeit gewährt hat, durch die Anschauung Christi die sich regenden egoistischen Motive zu verdrängen. Die Grundlage, auf welcher diese inneren Erlebnisse sich vollziehen, wird durch die stets gleichmäßig vorhandene Beziehung auf die göttliche Gnade gebildet, auf welche der Gläubige allein den Wert seines Handelns zurückführt. Tritt er als Verkündiger des Evangeliums auf, so kann seine Aufgabe nur darin bestehen, die Augen „auf das Lamm" zu kehren, indem er den Hörern zur Anschauung des Gekreuzigten verhilft.

Obgleich Zinzendorf die naturreligiöse Betrachtung Gottes schon im Jahre 1725 abgewiesen hatte (S. 27 ff.), erstreckte sich ihre Wirkung in ihm offenbar noch weiter hinaus; darum war er für Dippels Demonstrationen zugänglich. Damals lehrte er die Liebe Gottes aus „Jesu dem geringen Kinde" erkennen; jetzt setzt er der philosophierenden Gottesanschauung diejenige entgegen, welche aus dem gekreuzigten Christus gewonnen wird. In ihm allein kann Gott wirklich als die Liebe erfaßt werden. In Zinzendorf gestaltet sich die bleibende Überzeugung, daß christliches Glauben und Erkennen nur entstehen und zum dauernden Besitz werden kann, wenn der Gläubige in der Anschauung des ἐσταυρωμένος einen persönlichen Gemütseindruck erhalten hat. Dadurch wird ihm ein religiöses Gut übermittelt, das keine Macht ihm zu rauben vermag. Vorausgesetzt wird, daß der Christus, dessen wesentliche Eigenschaft es ist, ἐσταυρωμένος[165]) zu sein, zugleich als das Haupt der Gemeinde, als der erhöhte Herr der Welt gedacht wird.

Es handelt sich nicht um einen gekreuzigten Menschen, welchem der Fromme koordiniert ist, der daher Gegenstand seines Mitleids werden kann; thatsächlich steht er außer jedem Vergleich mit diesem Christus und muß, indem er sein Todesleiden anschaut, ihm gegenüber sofort den Eindruck des absoluten Untergeordnetseins erhalten. Er muß wissen, daß derselbe „der Herr ist auf dem Thron aller Welt, sonst ist der Eindruck nur halb, und die Beugung ist viel geringer, wenn wir die Idee verlieren, daß unser Lamm Gott der Herr ist"[166]).

Es handelt sich demnach bei jener Intuition weder um die bloße Erinnerung an äußerliche Leidensvorgänge, noch um mystische Kontemplation einer metaphysischen Größe, sondern um eine Vergegenwärtigung des Christus, welcher Versöhner und Haupt der Gemeinde ist. Dieser Charakter tritt in besonderer Weise in der Lebenslage des Crucifixus heraus, und darum muß diese zum Gegenstand der Anschauung gemacht werden. Christus als der Gekreu-

zigte kann daher „das kurze Kompendium der ganzen Theologie“ genannt werden [167]). Diese Weise der Christusanschauung setzt Zinzendorf der mystisch-pietistischen Methode entgegen. Wer jenen Weg wählt, bedarf keiner Reinigungen oder Bußkämpfe, sondern kann sich das Heil sofort aneignen.

Wenn der Mensch mit seinem Gemüt an dem Gekreuzigten haftet, „kann ihm sein Elend groß genug sein, die Barmherzigkeit und Gnade des Heilandes ist ihm noch größer; die sucht er mit einem gebeugten und über sein Verderben beschämten Herzen, die kriegt er ordentlicherweise gleich. Sobald er der Gnade versichert ist, wird er gewahr, daß er in des Heilandes Arbeit gestanden hat und ein neuer Mensch geworden ist“ [168]). Auf diesem Wege sollen die Zeitgenossen von den Kämpfen und „Verlassungen“ des Pietismus und der Mystik befreit und zur direkten und bleibenden Aneignung des christlichen Heils angeleitet werden. Diejenigen, welche in der Weise der Spekulation und Demonstration göttliche Dinge erkennen wollen, können sie leichter und sachgemäßer erlangen, indem sie den Thatbestand der Versöhnung durch Vermittelung einer rein religiösen Anschauung auf ihr Gemüt wirken lassen. Darum stellt Zinzendorf seinen Genossen die Aufgabe, den Frommen in den Kirchen und Sekten nicht Erkenntnisse beizubringen, „ihre principia zu korrigieren“, sondern vielmehr „das bekannte Jesusbild“ vor Augen zu stellen, „als wenn es heute erst nach dem Leben geschildert wäre“. Nicht ein willkürlich erfundenes sollen sie darbieten, sondern einen getreuen Abdruck des Originals, als ob sie selbst Augenzeugen des geschichtlichen Vorgangs der Versöhnung gewesen wären [169]). Der Gefahr eines sinnlichen Kultus des Crucifixus sucht Zinzendorf dadurch zu begegnen, daß er den rein geistigen, auf die religiöse Gewißheit abgezweckten Charakter der Anschauung betont. Der „inwendigste Teil unsers Herzens“ kommt in Betracht, nicht der physische Mensch, denn das wäre „ein großer Mißverstand“ [170]). Das Wesentliche liegt nicht in der äußerlichen Vorstellung als solcher, durch welche eine Art von sinnlichem Genuß bezweckt wird, sondern in der praktischen Überzeugung, welche der Natur der Sache nach nur durch Vergegenwärtigung eines Thatbestandes gewonnen werden kann. „Ich prätendiere nicht, daß man mit seinen leiblichen Augen einen Körper sieht, ich begehre nicht, daß sich das Gemüt einen Körper vorstellt, oder sich eine Einbildung macht, oder in sich selbst so lange hineinsieht, in sich selbst so lange hineindenkt, bis es eine Positur vor sich stehen siehet: aber ich fordere das essentiale

davon, nämlich daß ein Mensch, der abstrakt und pur geistlich gesehen hat, einen Moment darauf in sich finden muß, er hat gesehen; daß ein Mensch so gewiß wissen muß, daß sein Geist gesehen hat, daß sein Herz gesehen und gefühlet hat, als wie man im gemeinen menschlichen Leben gewiß sein kann, daß man was gesehen oder angerühret hat. Er braucht denselben Augenblick, da das geschieht, nichts Sinnliches, nichts Sichtbares zu haben (man kann's mit keiner Gewißheit ganz ausschließen, es muß aber auch nicht sein), wenn nur der wesentliche Effekt davon übrig ist hintennach, daß man nicht nur sagen kann, ich habe gesehen, ich habe gehört, sondern so hab' ich's gesehen, und das habe ich gehört" [171]). Auf eine solche thatsächlich gemachte innere Wahrnehmung kann sich die religiöse Überzeugung allein gründen. Vom alttestamentlichen Standpunkt aus erscheint jedes auf die Gottheit bezügliche Bild als Phantasiebild. Niemand hatte das Original gesehen, niemand konnte daher eine Kopie herstellen. Im Bereich des neuen Testamentes hat das Bildverbot keinen Sinn, darum lassen es die Lutheraner mit Recht aus dem Dekalog heraus. In der christlichen Religion soll man sich „ein Bild von dem Gott formieren, der einen Körper hat angenommen". Es ist das Bild des Gekreuzigten, aus dessen Anschauung religiöse Gewißheit entsteht. Diese Behauptung scheint im Widerspruch mit dem Christuswort sich zu befinden: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Das ist nicht der Fall. Man kann sehen und siehet nicht. Die Schrift sagt: sie haben Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht. Von einem sinnlichen Sehen ist hier überhaupt nicht die Rede. „Den äußerlichen Sinnen und menschlicher Verfassung nach sehen, hören und fühlen wir den Heiland nicht." Dagegen sollen die Gläubigen „ein Gefühl von ihm" erhalten. Es muß sich in ihnen wiederholen, was der Apostel bezeugt: Als es Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, da fuhr ich zu. Durch die Anschauung des Gekreuzigten soll das Evidenzgefühl erzeugt werden, das sich sofort als die Lebensrichtung bestimmend erweist. Die Stärke der Empfindung, die Deutlichkeit der mit derselben verbundnen Wahrnehmung kann sehr verschiedene Grade haben.

Es giebt so viele Modifikationen, als es menschliche Temperamente giebt. Die allgemeingültige Forderung lautet dahin, daß ein Moment erlebt werden muß, in welchem man den gekreuzigten Christus „vor den Augen seines Geistes, vor seinem inwendigen Menschen dastehen hat". Der bisher „unter der Gewalt des un-

sichtbaren Reichs der Finsternis gestanden hat", erlangt durch jene Christusintuition die Sündenvergebung, indem er die Rede vernimmt: sei getrost, mein Kind, dir sind deine Sünden vergeben. Wer dieses Wort sich aneignet, ist dadurch ein- für allemal in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser eingetreten, er „bleibt in ihm ewiglich ohne Interruption durch alle Äonen, er kann nicht mehr von ihm entfremdet werden, es kann keine Possibilität fingiert werden, wenn das ganze Universum zusammenträte, daß ihn etwas scheiden könnte von der Freundschaft, die in dem Augenblick der blutigen Erscheinung gemacht ist" [172]).

Aus der Anschauung der objektiven Thatsache des Kreuzestodes erfaßt der Gläubige das Sündenvergebungsurteil und damit zugleich eine bleibende Heilsgewißheit.

Dieselbe beruht im schauenden Subjekt nicht auf einem durch Demonstration erzielten Evidenzgefühl, ebensowenig auf einem Akt der bloßen sinnlich bestimmten Phantasie, sondern auf einem Akt des Glaubens. Der Glaube ist ein „medium zwischen der Phantasie und Evidenz". Mit der bloßen Evidenz kann man ihn nicht identifizieren, „sonst könnten wir nicht die Treue üben, die uns so selig macht"; der Vorgang würde ohne ethischen Gehalt sein. Es handelt sich bei demselben auch nicht um einen Phantasieakt, denn „es ist zu wahr, zu reell, es ist zu viel Wirklichkeit darin". Eine ethische That wird vollzogen in der Form einer ästhetischen Anschauung, durch welche der wirkliche Gehalt des Opfertodes Christi, die göttliche Gnadendarbietung, thatsächlich ergriffen wird. Es ist ein Sehen, ein Greifen von etwas Wirklichem „und hat doch die praerogatio, daß es geglaubt ist": Dadurch, daß man sich ein Phantasiebild dieses Christus vor die Sinne zaubert, gewinnt man nichts zu dem so gewonnenen Besitz hinzu. „Glauben ist mehr als alle Phantasie, als alle Imagination, alle starke Einbildungskraft, wenn es gleich die stärkste wäre, mehr als alle Träume, wenn sie auch göttlich wären, mehr als alle Gesichte, mehr als alle Erscheinungen." Sie vermögen nicht Wirkliches zu ergreifen. Der Vorgang hat „etwas Mysteriöses". Um so bestimmter muß derselbe von reinen Phantasieoperationen geschieden werden; er muß „allemal sorgfältig abgesondert bleiben von dem regno phantastico und den Effekten desselben, die sich für uns gar nicht schicken". Es handelt sich wohl um Imagination, aber die Seele imaginiert nicht „Phantasieen oder Luftschlösser, sondern die tiefsten Realitäten; kann ich doch in eine Person imaginieren, die vor meinen Augen da-

steht"[173]). Imagination bedeutet demnach hier die geistige Aneignung des thatsächlich vorhandenen ideellen Gehalts der betreffenden Erscheinung. Das Heil wird durch dieses Mittel wirklich ergriffen. Der Gläubige braucht daher nicht den Versuch zu machen, in der Weise der Mystik das Gebiet des Metaphysischen schauend zu erreichen, er verharrt vielmehr in demjenigen der geschichtlichen Wirklichkeit und vermag darum, was er ergriffen hat, in deutlichen Begriffen auszusprechen. „Nichts Unmenschliches, nichts Unnatürliches, nichts Transcendentales" begegnet. Man braucht sich nur einen wirklichen Menschen vorzustellen, der unter Leidensempfindung um fremder Schuld willen getötet wird. „Das kann man sich vorstellen, davon läßt sich ein Begriff kriegen, eine Notion"[174]). Der „dunkle Glaube" findet hier keine Anwendung. Andererseits ist, da es sich um die mit vollkommen klarem Bewußtsein vollzogene Erfassung eines Thatbestandes handelt, auch jede Demonstration von vornherein ausgeschlossen. Das religiöse Verhalten des Gläubigen ist analog demjenigen eines Kindes, dessen Auge auf einen Gegenstand fällt, welcher ihm sofort Lust erregt und von ihm begehrt wird. Das „ganze Geheimnis der Religion" besteht darin, daß Christus uns „was Wahres, was hauptsächlich Wahres, das einen Einfluß in unser ganzes Herz und Gemüte auf einmal hat, vorweisen läßt, und das fassen wir, das gefällt uns; da wenden wir uns hin mit unserem ganzen Gemüte, da bekümmern wir uns weder um Beweis dafür, noch um die Einwendungen dagegen, noch um allerhand Einlenkungen; sondern wir sind mit der Sache eins, sie steht uns an und ist uns nach unserem Herzen, das übrige befehlen wir dem lieben Gott"[175]). Es kommt freilich darauf an, wo innerhalb des Christentums dieser „Augenpunkt" gesucht wird. Die Frommen fassen verschiedene Dinge als Hauptsache in das Auge, so daß ebenso viel verschiedene „Religionsideeen" entstehen, welche von den Einzelnen mit Überzeugung vertreten werden; von der Erfassung des Hauptpunktes können sie trotz dessen noch sehr weit entfernt sein. Alle Vertreter des christlichen Glaubens in der ganzen Welt unter allen Nationen und Völkern sollten sich dahin einigen, daß innerhalb des Christentums der Augenpunkt für die gesamte Gottesoffenbarung lediglich im gekreuzigten Christus gegeben ist. Dann wird sich der universelle Charakter der christlichen Religion geschichtlich bekunden, denn jeder kann dieses Objekt erfassen und sich damit zugleich alle religiösen Güter aneignen, welche im Christentum dargeboten werden[176]).

Wird dieser Weg beschritten, dann kann auch das Verständnis für die universale Bedeutung des Christentums wieder gewonnen werden, das dadurch verdunkelt wurde, daß man willkürlich gewählten Objekten die Bedeutung jenes Augenpunktes zuschrieb.

Zinzendorf verfährt durchaus konsequent, wenn er auch die theologische Erkenntnis an den gekreuzigten Christus bindet, aus dem schlechterdings alle theologische Wahrheit allein gewonnen werden könne. Niemand kann ein Theologus sein, der nicht Jesum Christum *καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον* ex fundamento studiert hat. Zinzendorf hat diesen Satz öffentlich vor der Hennersdorfer Kommission vertreten [177].

Später betont er besonders scharf, daß es nicht sowohl auf die Form der Christusintuition ankomme als auf die Sache, welche unter Anwendung derselben ergriffen wird. Die Aufforderung, Christus als den Gekreuzigten zu predigen, bedeute nicht, daß man Kruzifixe schnitzen, Bilder malen oder den Akt der Kreuzigung in der Vorstellung wiederholen solle; die Aufgabe bestehe vielmehr darin, die Thatsache der am Kreuz vollzogenen Versöhnung zu verkündigen [178]. Ebenso wehrt er aber auch jede mystische Auffassung des Vorgangs ab. Der historische Christus ist Gegenstand des Glaubens; in diesem Sinne hat die Anschauung desselben eine sinnlich bestimmte zu sein. Wenn die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in dem gekreuzigten Christus wohnen will, so können und sollen ihn auch die Gläubigen „leibhaftig zum Objekt haben" [179].

5. Der Begriff des Lytron.

Zinzendorf faßt seit dem Jahr 1732 die entscheidende That Christi als eine mit Lösegeldzahlung verbundene Loskaufung auf. Wenn er „Christi Verdienst, Lösegeld und Genugthuung durch sein eigenes Blut" [180]) zusammenstellt, wird die Frage angeregt, in welchem Verhältnis diese drei Begriffe zu einander stehen. Zinzendorf schreibt an Joh. Chr. Edelmann: „Ich glaube, daß der Herr Jesus die Bezahlung für unsere Sünden geworden, und für uns zur Sünde gemacht worden, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, daß er uns mit seinem Blut erkauft hat, daß er unsere Missethaten getragen hat und an seinem Leibe auf dem Holze geopfert; und so wenig ich um Worte zu zanken begehre, so wahr ist doch die Sache, daß er uns von dem Zorne erlöset hat, da er ein Fluch für uns ward, und Gott

die Strafe auf ihn legte, damit wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet“ [181]). Das Thun Christi wird hier unter den Gesichtspunkt einer Loskaufung gestellt. Insofern die „Bezahlung“ als Bezeichnung seiner Selbsthingabe erscheint, erhält dasjenige, was hingegeben wird, Blut, Leben, beziehungsweise die Person, den Wert des „Lösegelds“. Wenn dasselbe „für unsere Sünde“ gezahlt wird, ist der Zweck der, die Sünde für die Menschen ungültig zu machen, so daß diese sich auf Grund jener Bezahlung nicht mehr als Sünder zu beurteilen brauchen, sondern als solche, die vor Gott als gerecht gelten. Demnach hat die Leistung Christi lediglich eine Beziehung auf die Menschen. Indem diesen dazu verholfen wird, daß sie sich gerecht vor Gott ansehen können, werden sie zugleich auch von der Befürchtung befreit, daß die Strafe Gottes ihnen drohe, so daß sie zum Frieden gelangen können. Von hier aus gewinnt nun die Loskaufung eine Beziehung zu Gott. Christus trug nämlich, indem er sie vollzog, die von Gott über die Sünder verhängte Strafe. Diesem Gedanken geht Zinzendorf nicht weiter nach; es handelt sich ihm darum, einen zweifachen Wert jener Loskaufung festzustellen. Sie hat die Menschen sowohl von der Sünde als von der Strafe der Sünde befreit, so daß die Sünder in ihrer Stellung Gott gegenüber sich nicht mehr als sündig und strafwürdig, sondern als Geheilte, die Frieden haben, beurteilen. Das Eigentümliche der Anschauung liegt darin, daß das Schwergewicht nicht auf das passive Moment der Straferduldung, sondern auf das aktive einer loskaufenden That gelegt wird, welche den Menschen zu gute kommt. Christus erscheint nicht in erster Linie als der von Gott unschuldig Gestrafte, sondern als der die Menschen von Sünde und Strafe Befreiende. Sein Tod ist nicht ein Strafgeschehnis, das über ihn ergeht, sondern ein Befreiungsakt, den er vollzieht, in welchem er den Gläubigen die Freiheit von Sünde und Strafe wirklich darbietet, welche sie durch die Intuition des Gekreuzigten ergreifen. Diese Thathandlung kann als das „Verdienst“ Christi bezeichnet werden. Für den Begriff „Genugthuung“ findet sich dagegen zunächst kein Platz in der Anschauung Zinzendorfs. Er redet mit Vorliebe von Lösegeld, Bezahlung, Loskaufung [182]). In diesem Sinne verwendet er den Begriff Erlösung. Christus ist der Herr und die Gläubigen sind seine Unterthanen, denn er hat sie erlöset, erworben, gewonnen. Die Bedeutung Christi als des Hauptes der Gemeinde wird unter diesem Gesichtspunkt erläutert. Er ist zu dieser Stellung gelangt, indem er an der Gemeinde die

dreifache Thätigkeit der Erlösung, Erwerbung und Gewinnung vollzog. Die Erlösung geschieht durch einen Preis, der bezahlt wird, die Erwerbung durch Mühe und Arbeit, die Gewinnung durch Kampf. Die Erwerbung und die Gewinnung sind begleitende Momente im Verhältnis zur Erlösung. „Erlösung", definiert Zinzendorf, „heißt nach dem Schriftsinn eine Handlung, da eine Sache oder Person, die sich in einem unglückseligen Zustand befindet, von demselben losgemacht wird auf eine Weise, dagegen der alte Besitzer nichts einwenden kann, weil sie ihm vergütet wird." Die Erlösung der Menschen geschieht durch ein Lösegeld; dasselbe besteht nicht in Gold oder Silber, sondern im Blute Christi. Man erfindet eine ganz neue Religion, „wenn man den Laut und Sinn des Wortes Lösegeld vor unsre Sünden, diesen heiligen und großen Preis, damit uns alle Seligkeit zu Wege gebracht ist, unter einem andern Bilde oder Deutung vorstellen wollte"[183]. Zinzendorf führt den Gedanken, daß es sich um Loskaufung von Sünde und Strafe handle, noch weiter aus, mit der kurzen Andeutung, daß dieselbe „durch eine wahre in Gottes Schatz gültige Bezahlung, nämlich durch das Blut des, der vor Gottes Gnade für uns alle den Tod geschmeckt", geschehen sei. Das Wort „Erwerben" zeigt die Art und Weise an, in welcher die Loskaufung vollzogen wurde. Es wird gebraucht „von den Geschäften, die man mit seinen Händen oder Kopf verrichtet, da man entweder was im Schweiß seines Angesichts gearbeitet oder sich's doch sehr sauer werden läßt". Das Leben des Erlösers bis in das Sterben hinein ist ein solches Erwerben, als dessen Lohn die christliche Gemeinde zu betrachten ist. In dem Wort „Gewinnen" ist ausgedrückt, daß diese mühevolle Arbeit zugleich ein Kampf und Sieg war, nicht ein solcher, „wie man Feinde und Rebellen zu Paaren treibt, sondern wie man Bundesgenossen dem Feinde aus dem Rachen reißt und zur Freiheit bringt", die sodann als „Ehren- und Siegeszeichen ihres Freundes, Schutzherrn und Helfers mit ihm daherziehen"[184]. Das Todesleiden Christi fällt unter den Gesichtspunkt eines mit Arbeit und Kampf verbundenen Befreiungsaktes, durch welchen er die Menschen, welche in seinem Urteil nicht Feinde, sondern Bundesgenossen sind, zu seiner Gemeinde und sich zum Haupt derselben macht. Darum ist der Glaube an diesen Akt das untrügliche Kennzeichen der „Gemeine", welche eine Darstellung der Kirche Christi sein will. Eine solche ist nur da, wo „das Lytron, das Lösegeld Jesu Christi, von allen erkannt und geschätzt wird"[185]. Die Bedeutung des Todesleidens

Christi wurde Zinzendorf nicht dadurch klar, daß er die Straffstellvertretung erfaßte, von welcher er schon oft geredet hatte; sie erschloß sich ihm vielmehr über der Erfassung des Begriffs Lytron. Er merkte, daß in diesem Worte „ein besonderes Geheimnis und große Tiefe stecke"; Unter diesem Gesichtspunkt wurde, wie er mit Beziehung auf die „Brüder" sagt, „das Versöhnopfer Jesu unsere eigene und öffentliche und einige Materie" [186]).

Der Tod Jesu ist also der einzigartige von Gott gewirkte Loskaufungsakt, durch welchen Christus in der von Sünde und Straffurcht beherrschten Welt, die von diesen beiden Mächten freie Gemeinde herstellt, welche schlechterdings auf keinem andern Wege als durch die Erkenntnis des Lytron ihre Existenz begreifen und beweisen kann. Von hier aus fällt ein erklärendes Licht auf die oben besprochene Christusintuition zurück. Wer diesen gekreuzigten Christus anschaut, imaginiert nicht in einen, der vernichtender göttlicher Strafmacht unterliegt, er braucht deshalb nicht in Zerknirschung zusammenzubrechen, oder, nachdem er des Anblicks gewohnt wurde, wiederholt den wohlthuenden Übergang vom Gefühl der Sünde zu dem der Gnade anzutreten. Er sieht nicht einen Sterbenden, dem gegenüber sich der quietistische Mystiker zur Konzentration in das Nichts angeregt fühlt. Er schaut einen von Gott durchdrungnen Menschen, welcher den größten Befreiungskampf kämpft, den die Welt sah. Diese Thatsache nimmt er in seine Empfindung auf und bildet die Überzeugung, daß er sich auf Grund derselben als frei von Sünde und Strafe und als gerecht vor Gott betrachten kann. Indem der Gläubige diese Gerechtigkeit von Gott her unter dem Eindruck der höchsten Aktivität des Erlösers empfängt, sieht er von vornherein in derselben ein religiöses Gut, das sich im entsprechenden sittlichen Handeln auszuwirken hat. Darum ist, nach Zinzendorfs Lehre, die Heiligung sofort mit der Ergreifung der Sündenvergebung da. Zinzendorfs Auffassung ist unter dem Gesichtspunkt entworfen, daß klar werden soll, wie die in der thätigen Lebensgemeinschaft mit Christus stehende Gemeinde aus seinem Tode entstanden ist (S. 131 ff.). Indem der Erlöser jene Loskaufung vollzieht, trägt er zugleich die Strafe, welche der göttliche Zorn über die Sünde verhängt hat. Damit ist eine Beziehung des betreffenden Aktes auf Gott gegeben. Zinzendorf führt dieselbe indessen in keiner Weise aus und faßt auch diese Seite des Vorgangs nicht als passive Straferduldung, sondern als persönliche Aktion des Erlösers. Da „Geldstrafe geben" [187]) so viel wie Buße

thun ist, durchlebt er, indem er das Lytron darbietet, das Gestraftwerden zu Gunsten der Menschen, indem er den „meritorischen Bußkampf" für sie durchkämpft, der sie von jedem Bußethun im Sinn einer Straferduldung von Gott her befreit (S. 205).

Das Todesleiden Christi, als Loskaufungsakt, hat daher eine doppelte Bedeutung für die Menschen. Als Befreiungskampf stellt es die Gemeinde frei von der Sünde her. Sofern diese aus schuldbeladenen Sündern sich bildet, die durch die Buße hindurch gehen müssen, hat dasselbe die Bedeutung des Bußkampfes, durch welchen die Gemeinde von Schuld und Strafe befreit wird. Diese Gesamtleistung versteht Zinzendorf unter dem Begriff des Verdienstes Christi.

Auf die Frage, an wen das Lytron gezahlt worden ist, kann Zinzendorf, indem er seiner Grundanschauung treu bleibt, nicht die Antwort geben, daß die Zahlung an Gott erfolgt sei. Er bringt thatsächlich den Begriff Gottes mit dem des Lösegelds nie in Verbindung. Dasselbe kann nur an diejenige Macht gezahlt worden sein, von welcher die Gemeinde befreit werden sollte, an die Macht des Bösen, die ihr feindlich gesinnt ist. Demnach kann nicht Gott als Empfänger gedacht werden, der in keinem feindlichen Verhältnis zu den Menschen steht, sondern vielmehr die Rettung derselben aus den Händen ihres Feindes bezweckt. Zinzendorf greift auf die altkirchliche Lehre zurück, indem er den Satan als Empfänger des Lösegeldes denkt. „Das Lösegeld", sagt er, „hat der Satan für die Menschen bekommen, und Gott ist eine Satisfaktion für seine Gerechtigkeit geschehen." Diese Behauptung fällt auf; in diesem Zusammenhang ist indessen festzustellen, das jene Satisfaktion mit dem Lytron nichts zu thun hat, denn Zinzendorf fährt fort: „Lytron gehört allemal dem Feinde. Es heißt die Ranzion, wenn ein Gefangener losgekauft wird, es mag nun durch Geld oder sonst etwas geschehen, es muß eine Kompensation geschehen." Die Menschen waren Gefangene des Satans, sie wurden ihm entrissen; als Ersatz erhielt er das Lytron [188]). Es sei bemerkt, daß Zinzendorf diese Auffassung nur vereinzelt geltend macht; sie hat die Bedeutung eines Auskunftsmittels. Der Nachdruck liegt ihm stets auf der Thatsache der Loskaufung der Gemeinde; von hier aus stellt er auch die Beziehung fest, welche dieser Akt auf Gott hat. Nicht sowohl sein Zorn soll beschwichtigt, seine beleidigte Gerechtigkeit ausgesöhnt werden, sondern die Gemeinde soll für Gott gewonnen werden. Indem Christus durch sein Todesleiden sich zum Haupt

derselben und sie zu dem ihm zugehörigen Unterthanenverband macht, stellt er das rechte Verhältnis derselben zum Vatergott her. Das vermeintliche Recht, welches Sünde, Tod, Satan und Welt an sie haben, ist aufgelöst und die alleinige Zugehörigkeit zum Vater klargestellt. „Der Vater, der uns zum Leben erwählet, zur Herrlichkeit berufen, der den Herzog der Seligkeit durch Leiden vollendet, der seinen eingeborenen Sohn für uns alle dahingegeben und endlich den großen Hirten der Schafe durch das Blut des ewigen Testamentes ausgeführt hat ins Geraume, daß ihm nun die Schafe alle nachlaufen können, wohin er will, er hat das erste Recht und ist, wie es denn nicht anders sein kann, der rechte Vater über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden“ [189]).

Wenn Zinzendorf trotz dieser Auffassung von einer dargebotenen Genugthuung durch Straffstellvertretung redete, schloß er sich offenbar der kirchlichen Ausdrucksweise an.

6. Der Begriff des „armen Sünders“.

In dem nach Stockholm gerichteten Schreiben [190]), in welchem Zinzendorf zuerst seine von Dippel abweichende Auffassung geltend macht, erklärt er, daß der Gläubige nicht anders gerecht und vom Strick, von der Strafe der Sünde frei werde als der Dieb vom Galgen, nicht durch die künftige gute Aufführung, sondern aus Gnaden. Damit führt er, um die Stellung des Gerechtfertigten zu verdeutlichen, das Bild des „armen Sünders“ ein, wie die Volkssprache den zum Tode verurteilten Verbrecher zu bezeichnen pflegt. Derselbe verdankt, wenn er unter dem Galgen frei gesprochen wird, die Erledigung von der Strafe und die wiedereintretende positive Anerkennung seines Lebensbestandes lediglich der Gnade dessen, der ihn freisprach. Seine ganze weitere Existenz ist demnach eine solche „aus Gnaden“ eines Höheren. Reflektiert er über diesen Thatbestand hinaus auf sein Dasein außerhalb dieser Gnade, so findet er nichts als ein sündiges Dasein, das der Todesstrafe verfallen ist. Da nun Zinzendorf den Heilsstand lediglich auf das in Christo offenbare Urteil der Sündenvergebung zurückführt, bietet sich ihm dieses Gleichnis des verurteilten und sodann freigesprochenen Verbrechers an, um die subjektive Stellung des Gläubigen in folgender Weise zu erläutern: Arm sein heiße, in dem Zustand sich befinden, daß man selbst nichts habe und nicht wisse, woher man etwas erhalten könne. Derjenige sei ein armer

Sünder, der sich in Schuld sieht, in Satans Sklaverei, unter Gottes Zorn, und nicht weiß, wie er sich heraushelfen soll, sondern sich verloren achtet und dabei so klug ist, daß er Gott nichts verspricht, was er nicht hat und halten kann, sondern sich aufs Bitten legt und ins Armenrecht giebt[191]. Damit ist der innere Zustand des Frommen gezeichnet, in welchem derselbe mit seiner Sündhaftigkeit zugleich seine absolute Abhängigkeit von Gott hinsichtlich der Heilserlangung erfaßt. Dieses Verhalten kann erst dann eintreten, wenn schon persönlicher Heilsbesitz vorhanden ist. Es ist also speciell das Bild des begnadigten armen Sünders, welches Zinzendorf behufs Erklärung der inneren Zustände des Gläubigen heranzieht. Von „der armen Sünderschaft“ erhält man erst einen Begriff, wenn man schon im Besitz der Gnade ist und „in der armen Sünderschaft steht“. Diese wird gebildet „durch eine Gesellschaft von Leuten, die da wissen, daß sie ohne Gnade nicht bleiben können. Ein armer Sünder sein und begnadigt sein, hält man vor einerlei“[192].

Das tertium comparationis liegt darin, daß der Gläubige die positive Wertung seines Lebensbestandes vor Gott in demselben Maße auf das göttliche Gnadenurteil zurückführt, wie der freigesprochene Verbrecher auf dasjenige, das ihn begnadigte. Insofern dieses Urteil die ruhende Grundlage des Lebens bildet, bleibt der Gläubige an und für sich betrachtet stets vor Gott ein armer Sünder, er wird nie „gleichsam in ein ens per se subsistens verwandelt“.

Demnach handelt es sich nicht um einen ethischen, sondern um einen religiösen Begriff, welcher eng mit der Zinzendorfschen Auffassung der Loskaufung zusammenhängt. Die arme Sünderschaft bedeutet die dauernde absolute Abhängigkeit des Gläubigen von Gottes Gnadenurteil hinsichtlich seines Heilsstandes. Der Gläubige wird, indem er sich unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, keineswegs dazu angeleitet, in stetem Bewußtsein seiner Sünde sich abzuquälen, oder beständig an der Grenzlinie des Sünden- und Gnadenbewußtseins zu verharren, er sieht sich im Gegenteil allein und ganz auf die göttliche Gnade gewiesen. Er sucht nicht erst die Zerknirschung unter der Wirkung des göttlichen Gesetzes zu erleben, um dann den angenehmen Übergang zum Trost der Gnade zu versuchen; „denn der erste Affekt bei einem armen Sünder, der nicht systematisch Theologie lernt, sondern aus Not, aus Elend, ist der, daß ihm Gnade widerfahren ist, und daß ihm die Gnade von Jesu widerfahren ist, und daß er aus der Gnade seinen Heiland schließt, und daß er aus der Vergebung der Sünden glaubt, daß

ihm die Vergebung der Sünden erworben ist. Darum wird ihm das Glauben leicht, denn er glaubt seine Seligkeit"[193]. Da ihm aber nach Aneignung der Sündenvergebung die natürliche Sündhaftigkeit eigen bleibt, verbindet sich mit seinem Seligkeitsbewußtsein „zeitlebens eine kindliche Furcht gegen sich selbst, weil man wesentlich sündig ist; wir bleiben Sünder in Zeit und Ewigkeit". Die Aktivität der Sünde hört mit der Zeit auf, „aber die potentia peccandi hört vielleicht in Ewigkeit nicht auf". Christus wird nicht geschehen lassen, „daß sein eigen Fleisch fällt", darum ist das stete Sich-verlassen-auf-ihn die beste Wehr und Waffen des Gläubigen wider die Sünde[194]). Jene Furcht vor der Sünde tritt nicht selbständig und losgelöst vom Bewußtsein der Gnade auf, sondern ist ein dasselbe stets begleitendes Moment; in demselben hat der Gläubige ein stets wirksames Motiv, das ihn veranlaßt, bezüglich seines Heilsstandes nicht auf die eigene Natur, sondern auf das Gnadenurteil Gottes zu rekurrieren. Die menschliche Natur als solche bleibt immer sündhaft. In diesem Sinne stellt Zinzendorf die Lehre von der armen Sünderschaft der mystischen Vergottungstheorie gegenüber, welche er als unhaltbar abweist[195]); die pietistische Praxis bezeichnet er als diejenige, welche gerade zu dem umgekehrten Verhalten anleitet. „Die zuverlässigste Distinktion zwischen einem redlichen Jünger der etwa noch übrigen alten Lehrer, die man ehedem Pietisten, Spenerianer, Hallenser nannte, und einem „Bruder" [d. h. einem Vertreter der Zinzendorfschen Auffassung] sei die: „Jener hat gemeiniglich immer sein Elend vor den Augen und blickt nur zu seiner nötigen Aufrichtung nach Jesu Wunden, dieser hat immer die geschehene Versöhnung und Jesu Blut vor den Augen, und thut nur zur nötigen Demütigung zuweilen einen Blick in sein Elend"[196]). Zinzendorf will indessen auch dieses pietistische Verhalten anerkannt wissen. Am Bilde des armen Sünders zeigt er endlich auch das dem Gläubigen eigentümliche innere Verhalten dem Tode gegenüber. Derjenige, welcher die Sündenvergebung noch nicht ergriffen hat, ist dem Verurteilten gleich, welcher „auf den Tag wartet, da ihn der Todesengel erschrecken und abthun wird". Er stirbt „ohne Gnade und Versicherung des Lebens", darum ist der Tod ihm Gegenstand der Furcht, da er in ihm eine Strafmacht sehen muß. Wer sich dagegen dem Gnadenurteil Gottes als armer Sünder unterstellt hat, verliert nie das Andenken daran, daß er im Moment seiner Todesstrafe Vergebung erhalten hat. Der noch bevorstehende äußere Tod erscheint ihm daher nicht unter dem Gesichtspunkt der Strafe.

7. Die Heiligung aus der Person Christi.

Schon 1729 begann Zinzendorf, wie Spangenberg[197]) nachweist, die Heiligung aus der Person Christi herzuleiten. Er folgt dabei dem Grundsatz, daß alle Erkenntnis auf religiös-sittlichem Gebiet aus dieser gewonnen werden muß, folglich auch diejenige, welche das Heiligungsstreben des Christen leitet. Später tritt dieser Gedanke deutlicher in seinem Zusammenhang mit der seit 1732 gewonnenen Christusauffassung heraus.

Wer in die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser eingetreten ist, „der gelangt mit der Zeit zur Bildung in das Bild Jesu, da man aufwächst zu göttlicher Größe, da die übrigen Menschen fühlen, daß wir Christi Sinn haben". Der Christ entwickelt sich in ethischer Beziehung in der Weise, daß Christus nicht unter dem Gesichtspunkt der äußern Erscheinung, sondern vielmehr unter dem der ethischen Gesinnung der Wert eines absoluten Bildungsideals beigelegt wird. Keine Tugend gilt, welche nicht aus Christi Sinn abgeleitet werden kann. Eine äußerliche Nachahmung des Lebens Jesu wird in keiner Weise verlangt. Die meisten Menschen glauben die Nachfolge Jesu als ein äußeres Thun auffassen zu müssen; sie bekundet sich vielmehr in der Art und in der Richtung des Denkens auf sittlich-religiösem Gebiet. Das Wort: Christus hat uns eine Fürschrift hinterlassen, weist in dieser Richtung. „Es gehet ins Ganze, daß ein Mensch in seinem Herzen nicht anders denkt als der Heiland, nicht anders redet, und sich alsdann natürlicherweise bezeiget in all seinem Thun als wie der Heiland"[198]). Die gesamte praktische Weltanschauung hat sich also an ihm zu orientieren. Maßgebend sind bei diesem Verhalten nicht einzelne Gesetze, sondern „wenige und kurze Generalprinzipien", welche Christus selbst ausgesprochen hat, indem er das Gebot der Liebe zu Gott und zu den Menschen gab. Um eine einzelne Gesetzesforderung handelt es sich nicht. „Das ist ein Sinn, eine Natur, die der Herr bei sich selbst voraussetzte, da er ein Mensch war. Deine Gesetze, mein Gott, habe ich im Herzen." Diese Prinzipien müssen zum persönlichen Eigentum des Gläubigen werden; indem er sie verwirklicht, findet er im Worte und im Wandel Jesu ein seine Handlungen stets leitendes Regulativ. Darum hat er in beständiger Beziehung zur heiligen Schrift zu stehen, die von Christus zeugt[199]). Das Resultat besteht nicht in einer äußern Wiederholung

der Lebensweise Jesu. Die maßgebende Forderung lautet: seid Gottes Nachfolger, wie die lieben Kinder. „Nicht solche Nachfolger wie die Schüler, nicht wie academici und sectarii, sondern, wenn ihr wollt Nachfolger Gottes, des Gottes geoffenbart im Fleisch, sein, so seid's so, wie ein Kind seines Vaters successor oder Nachfolger ist, daß man sagt, es ist der leibhaftige Vater, es verewigt das Andenken, daß einmal ein Mann in der Welt gewesen, der so und so beschaffen war, der lebt nun in seinen Kindern und Nachkommen durch die Ähnlichkeit und das Familiengesicht der Kinder." So lebt Christus in den Gläubigen, in welchen er Gestalt gewonnen hat, daß jedermann sich davon überzeugen kann, daß ein Heiland in der Welt gewesen ist, ein Mann, „der das wahre wesentliche Gesetz Gottes war"[200]).

Die Aufgabe besteht demnach in der beständig innerhalb der Gemeinde sich wiederholenden freien Nachbildung des ethischen Ideals, welches sich in Christus historisch verwirklicht hat. Dadurch entsteht ein fester und wahrnehmbarer geschichtlicher Zusammenhang aller Christen mit Christus selbst, in deren Gesinnungs- und Handlungsweise das Urbild stets zu neuer Darstellung gelangt.

Den vollkommenen Abschluß erreicht dieser ethische Prozeß erst, nachdem der Gläubige von den Schranken der Sinnlichkeit befreit und durch die Auferstehung hindurchgegangen ist[201]). Daraus ergiebt sich, daß eine absolute Vollkommenheit im irdischen Lebensverlaufe nicht gewonnen werden kann. „Wenn jemand sagte, er wäre in sensu perfectissimo mit der Sünde fertig und habe hoc respectu nicht mehr zu kämpfen, der wäre ein Schwärmer oder hochmütiger Narr"[202]). Hier also im Verlauf der ethischen Entwickelung ist ein Kämpfen im Verhältnis zur Sünde am Platz. Und zwar handelt es sich nicht nur um den Widerstreit gegen die eigene Sünde, sondern auch gegen die öffentliche und ihre Wirkungen. Unhaltbar ist das quietistische Heiligungsideal, das eine vollkommene Gelassenheit verlangt, während Christus dem Otterngezüchte zu drohen wußte, eine *ἀπάθεια*, während Christus trauerte, eine Intrepidität, während er zitterte[203]).

Da Christus das lebendige Gesetzbuch Gottes ist, aus welchem alle Prinzipien für die ethische Entwickelung zu nehmen sind, so hat der Gläubige alle Stadien seines natürlichen Lebens von der Kindheit an bis in das Alter hinein nach Maßgabe derselben mit Rücksicht auf die jedesmalige Lebenslage zu gestalten. Geschieh

das, so ist jede dieser aufeinanderfolgenden Stufen des Lebens in ihrer Weise zur Vollkommenheit gebracht. „Die Person ist fertig und gleich und ganz fertig." Der Jüngling, welcher in Christus sein ethisches Ideal erblickt und dasselbe in der Anpassung an seine Lebenslage verwirklicht, ist der Jüngling, wie er sein soll. Bei dieser Art der Heiligung kann die Demut unangefochten bestehen. Wenn der Gläubige den so gewonnenen Lebensbestand überschaut, braucht er nicht die Klippe der Selbstbespiegelung zu fürchten, denn er ist davon überzeugt, daß er die Geltung dieser Heiligkeit vor Gott lediglich dem Umstand verdankt, daß er sie aus Christus hat. Darum „entsteht daraus die gefährliche Sache nicht, die sich die guten Gemüter in der katholischen Kirche u. a. vorgestellt, was das für eine große Einbildung von sich wirken müsse". Der nach diesem Prinzip Heiligung Erstrebende weiß, daß er nur „um's Heilands willen so angesehen ist, so geliebt und wertgeachtet wird bei dem Vater im Himmel". Der Gläubige braucht daher die Selbstschätzung nicht zu scheuen, weil er in dieselbe stets die Reflexion darauf mit einbegreift, daß sein Thun lediglich um Christi willen ein vor Gott wertvolles ist. Dieser Gedanke wird ihm dann stets gegenwärtig sein, wenn er in der Person Christi thatsächlich die Quelle seiner persönlichen Heiligung erkennt. Christus als sittliches Bildungsideal stellt daher nicht nur das Ziel dar, welchem der Einzelne nachstrebt, sondern bietet zu gleicher Zeit Kraft und Antrieb zur Erreichung desselben. Die Heiligung erscheint demgemäß sowohl unter dem Gesichtspunkt des Zweckes als unter dem des Beweggrundes auf die Person Christi bezogen, und damit in die Abhängigkeit vom göttlichen Gnadenurteil gestellt.

Nach Zinzendorfs Auffassung wird eine brauchbare Ethik überhaupt erst möglich, wenn man mit diesem Rekurs auf Christus Ernst macht. Es handelt sich in jeder Ethik zunächst darum, daß allgemeine Grundsätze über das, „was eigentlich recht oder unrecht ist", aufgestellt werden. Die Philosophen, die Juristen und auch die Theologen gehen, um solche zu gewinnen, auf die Natur zurück und gewinnen den Begriff der Sünde wider die Natur, im Unterschied von der natürlichen Sünde, welche der Natur an sich nicht widerspricht. „Das sind Chimären. Es giebt keine Sünde wider die Natur; die Natur beschimpft und beschämt die Leute alle Tage an ihrer eigenen Person, daß, wer manchmal eine Sünde wider die Natur nennt und verdammt, der möchte sich selber dabei aufs Maul schlagen und möchte den ersten Stein auf sich werfen. Es streitet

auch absolut wider die wahre evangelische Lehre, nach welcher die Natur zu allem Bösen geneigt ist." Durch Rückgang auf die Natur gewinnt man daher keine allgemein gültigen und brauchbaren Grundsätze für die Ethik. Es giebt überhaupt gar keine „innerliche Moralität", d. h. keine solche, die mit der Naturausstattung des Menschen als solcher gesetzt sei. Die Sittlichkeit läßt sich so wenig aus der Natur ableiten wie die Religion. Es muß auf die Geschichte zurückgegangen werden, und zwar auf den historischen Christus. „Es kann nämlich nimmermehr außer der Person und dem Exempel unseres Heilandes Jesu Christi ein wirkliches Fundament angegeben werden, was eigentlich recht oder unrecht. Es ist nicht möglich." In der Person Christi ist geschichtlich offenbar, was unter religiös-sittlichem Gesichtspunkt gut und böse ist. Von hier aus lassen sich also allgemeine ethische Begriffe gewinnen. Wer in die Gemeinschaft mit Christus tritt, erhält daher überhaupt erst ein Wertgebungsvermögen, mit Hilfe dessen er jederzeit entscheiden kann, ob etwas unter den Begriff des Guten fällt oder unter den des Bösen. In diesem Falle ist erst von „innerlicher Moralität" die Rede. „Es giebt überhaupt absolut gar keine innerliche Moralität außer dem Heilande. Aber, sobald man des Heilands ist, so ist eine da, da ist . . . ein innerer Wert, eine innere Wardierung, daß ich den Münzterminum brauche, weil er sich hier her schickt, dessen, was recht oder unrecht, was gut oder böse ist, ohne daran zu denken." Indem der Gläubige aus Christus die Grundbegriffe gut und böse gewinnt, entsteht in ihm die Fähigkeit der Wardierung, vermöge deren er in der Weise des sittlichen Taktgefühls Entscheidungen für oder wider trifft. Aber auch die weitergehende Befähigung ist mit der Aneignung der Person Christi gegeben, die allgemeinen ethischen Grundsätze in der dem einzelnen Individuum entsprechenden Weise anzuwenden. „Es ist auch eine Proportion da, die sonst in Tugenden oder Lastern gar nicht stattfindet, eine Proportion, die auf die Personen und Umstände geht"; „es findet sich da auch der admirable Kasus, der so viel auflöst, da einem recht, was dem andern unrecht ist; das duo cum faciunt idem das ist so deutlich in derselben wesentlichen lebendigen Moral, in dem lebendigen Gesetz, unserem Heiland Jesu Christo da, daß nichts mehr zu desiderieren ist"[204]). Nicht die Kenntnis eines „Moralkodex" ist daher erforderlich, wenn die Wardierung auf die jedesmal individuell zu behandelnde Einzelerscheinung angewandt werden soll; auch dafür bietet die Gemeinschaft mit Christus die nötige Anleitung.

Wenn es endlich gilt, das Maß der Vollkommenheit, welche im Christentum erreicht werden soll, im allgemeinen zu bestimmen, so kann selbstverständlich nur die Person Christi maßgebend sein. Die Gläubigen sollen vollkommen werden nach dem Maße des vollkommenen Alters Jesu Christi. Ephes. 4, 13. Man hat hinter diesen Worten keine tiefliegende Theosophie zu suchen, indem man meint, die Gläubigen sollen werden, „wie der Heiland droben in den Wolken zur Rechten seines Vaters ist". Nicht der verklärte Christus in seiner übernatürlichen Daseinsweise bietet den Maßstab, an welchem die Vollkommenheit zu messen ist, sondern der geschichtliche. Die Gläubigen sollen zu der ethischen Reife heranwachsen, welche Christus in seinem irdischen Wirken erlangte. Beabsichtigt wird daher nicht eine asketische Vollkommenheit, sondern eine solche, welche unter den Bedingungen des geschichtlichen Lebens und innerhalb der praktischen Anteilnahme an demselben erreicht werden kann. Wie Zinzendorf sich das denkt, zeigt der im Zusammenhang mit dieser Auseinandersetzung durchgeführte Gedanke, daß Christus zu seiner Zeit und an seinem Ort in der Geschichte das vollkommene Muster eines „orthodox-jüdischen Theologus" gewesen sei. Er war nämlich in den Lehrmitteilungen über seine Person in dem Grade zurückhaltend, daß man aus seinem Munde „nicht viel zureichenden Beweis von seiner Gottheit, wenigstens nicht vor seiner Auferstehung hat". Er hat vielmehr „seine Gottheit ex professo auf die Seite geschoben und den Socinianern und Arianern das stärkste Argument gegeben, das nur sein kann". Zinzendorf bezieht sich auf Joh. 10, 35, indem er die betreffende Aussage Christi in folgender Weise auffaßt: „Wenn der Prophet die Götter nennt, mit denen er schmält, gegen die das Wort Gottes angeht, was wäre es denn besonders, wenn mir als einem geheiligten gesalbten Mann Gottes, als dem Messias, dem Christ Gottes dieser Titel auch gegeben würde."

In diesem Verhalten erweist sich Christus als „das Muster aller Theologen, wie sie sollen ihre Zunge im Zaum halten, wie sie nicht sollen schwärmen, wie sie sich nicht sollen voraus wärmen am künftigen Licht" ꝛc.[205]). Die Vollkommenheit wird demnach in den einzelnen praktischen Lebensbeziehungen erreicht, welche dem Gläubigen aus seinem Beruf erwachsen, und zwar keineswegs nur in denen, welche mit einem Leiden verbunden sind; das tägliche Handeln kommt namentlich in Betracht. Zinzendorf tadelt diejenigen, welche geneigt sind, die Nachfolge Christi „in zwei Sachen zu setzen, einesteils in die Heiligkeit und Unsträflichkeit seines Wandels, an-

dernteils in sein Leiden in den Kreuzwegen". Man denkt nicht in dem Grade, als es nötig wäre, daran, daß kein Zustand des menschlichen Lebens vorhanden sei, in welchem Christus sich nicht wenigstens stundenweise befunden habe. Das tägliche Leben mit seinen gewöhnlichen und außergewöhnlichen Erscheinungen ist das Gebiet, in welchem die christliche Vollkommenheit erreicht wird.

Wenn Zinzendorf daher (1756) nötig fand, daß die Gemeine „moralisiert werde", ließ er sich keineswegs durch asketische Rücksichten leiten. Es fehlte, seiner Ansicht nach, „an routine in demjenigen Teil der Sitten, die wir zu dem, was man vitam communem oder insgemein Leben und Wandel nennt, nötig haben"[206]. Auf diesem Wege wünschte er also eine ethisch relativ vollkommene Gemeine heranzubilden, nicht auf dem der Vererbung. Den Kindern kann eine „von den Eltern per traducem beigemessene Heiligkeit" nicht zugesprochen werden[207].

8. Die Heiligung als „Privileg".

Zu der Lehre von der Heiligung aus Christo kommt Zinzendorf dadurch, daß er sich den Lebensbestand der Gläubigen in jeder denkbaren Beziehung allein auf der in Christo dargebotenen Gnadenoffenbarung Gottes beruhend denkt. Deshalb kann auch die Heiligung der Gemeinde und des Einzelnen in ihr lediglich aus dem gewonnen werden, welcher durch den Akt der Loskaufung sich zum Haupte der Gemeine und diese zu seinem Unterthanenverband gemacht hat. Daher ist die Herstellung ihres ethischen Lebensbestandes in direkter Abhängigkeit von ihm zu denken. Dieselbe darf jedoch nicht naturartig aufgefaßt werden, so daß jede freie Bethätigung des Gläubigen in Wegfall kommt. Eine solche ist durchweg bei dem Gedankenzusammenhang vorausgesetzt, welchen wir oben verfolgten. Von Christus her erhält der Gläubige die objektive Bestimmung über das, was gut und böse ist, aus ihm das Vermögen der Wertgebung und der Anwendung desselben im einzelnen Falle. Doch handelt es sich dabei nirgend um Gesetze, sondern allenthalben um P r i n z i p i e n, nicht um mechanische äußere Nachahmung, sondern um freie Ausbildung der Gesinnung nach Maßgabe eines höchsten Ideals, das, indem es den letzten Zweck vorhält, zugleich der einzige Beweggrund ist. Die vorhandene Abhängigkeit von Christus muß daher so gedacht werden, daß in ihr ein F r e i w e r d e n des Menschen in e t h i s c h e r Beziehung mitgesetzt ist. Der arme Sünder als Be-

gnadigter ist durch den Akt der Loskaufung aus dem Zustande des Gebundenseins durch das Verdammungsurteil, das über ihm schwebte, in denjenigen des Befreitseins eingetreten, und zwar hat ihm das Gnadenurteil Gottes in Christo diese Gabe verliehen, mit welcher er daher dauernd von jenem abhängig bleibt. Während daher sein Vorleben unter den Gesichtspunkt der Unfreiheit fällt, erscheint der durch jenes Urteil beschaffte Lebensbestand als von vornherein durch Freiheit bestimmt. Dieselbe bezieht sich auf das Verhältnis zu denjenigen Mächten, unter deren Herrschaft sich der Gläubige bisher gefühlt hatte, auf das Verhältnis zur Sünde, zur Schuld und zum Übel. Die Heiligung, welche er auf Grund der Begnadigung aus der Person Christi vollzieht, fällt für ihn weder unter den Gesichtspunkt eines vegetativen Wachstums, noch unter den eines gesetzlichen Müssens, sondern unter den eines Vorrechtes, das ihm im Unterschied von andern Nichtbegnadigten in freier Weise aus Gnaden gewährt worden ist. Dieses Privileg ergiebt sich, wie die Heiligung überhaupt, lediglich aus der Person des Erlösers. Indem der Gläubige die Sündenvergebung aus Christus aneignet, spricht dieser gleichsam zu ihm: „Nun sollst Du diese herrliche Freiheit haben, daß Du nicht mehr sündigen darfst: ich gebe Dir die Macht, Dich unsträflich und heilig zu halten in allen Umständen“[208]. Wesley gegenüber drückt Zinzendorf diesen Gedanken ähnlich aus; „einem Menschen unter dem Gesetz ist es befohlen, heilig zu sein, einem Kinde Gottes ist es erlaubt und gegeben, heilig zu sein“[209]. Die Heiligung ist also eine mit der Sündenvergebung zugleich dargebotene Gabe Gottes in Christo, welche, vom Standpunkt des Menschen aus beurteilt, den Charakter eines Privilegs hat. Es ist „das Privileg der Gläubigen, das Sündigen bleiben zu lassen“. „Die Vergebung muß man als ein Gottloser erhalten haben, danach folgt das Privilegium, daß man nicht sündigen muß, und darf heilig sein.“

Der Christ unterliegt nicht mehr der Naturnotwendigkeit des Sündigenmüssens. Er hat sich als außerhalb derselben stehend zu beurteilen und erfaßt damit die ethische Freiheit, welche es ihm ermöglicht, die Natur, die Welt zu beherrschen und sich innerhalb derselben nach Maßgabe des Christusideals zu bilden. In Christo überwindet man die Welt, wird Herr seiner Begierden, darf nicht mehr sündigen, und wenn man dürfte, so mag man nicht. Die Heiligung fällt unter den Gesichtspunkt der „Lust“, der „Wohl-

that"[210]). Ihre Verwirklichung bietet dem Gläubigen daher Seligkeit, welche er in der sittlichen Bethätigung erlebt.

„Wir werden nicht darum selig, weil wir gehorsam sind, sondern, wenn wir gehorsam sind, sind wir nur Leute, die selig sind"[211]). Von zwingendem Gebot ist keine Rede; ebensowenig allerdings auch von einem mit stets wechselndem Erfolg vollzogenen Kämpfen. Es handelt sich bezüglich der Sünde nicht um ein Schwanken zwischen Siegen und Unterliegen, sondern um Vernichtung; jedenfalls vermag sie nicht das Vorrecht des Gläubigen ins Wanken zu bringen, das letztlich auf der ewigen Erwählung der Gemeinde ruht[212]).

Wenn Zinzendorf den Begriff der Pflicht auf die Heiligung nicht angewendet wissen will — „die Heiligkeit ist ein Gewinn, keine Pflicht, sondern ein täglich Wohlleben, mit Christi Blut erworben"[213]) —, so versteht er unter Pflicht eine solche, welche, lediglich von außen her auferlegt, das Gefühl des Gläubigen zur Unlust bestimmt. Pflicht ist hier als das Korrelat zur bloßen Satzung als Rechtspflicht gedacht. Dagegen kann der Pflichtbegriff wohl auf die Heiligung angewandt werden, wenn dieselbe als innerlich frei und mit Zustimmung ergriffene aufgefaßt werden kann. „Ich verwerfe die Pflichten nicht, ich will nur nicht, daß sie als Pflichten und Hofedienste traktiert werden sollen. Was die Pflichten mit sich bringen, ist heilig, gut und selig; es ist aber kein Muß, sondern eine Freude und Gnade, ein Privileg, daß man's so und nicht anders macht"[214]).

Der Gläubige wird heilig, weil er von Gott her durch das Gnadenurteil eine Berechtigung dazu erhielt, welche für ihn den Antrieb zur sittlichen Gestaltung des Lebens bildet. Darum erscheint die göttliche Wirksamkeit in Bezug auf die Heiligung nicht als eine gebietende, sondern als eine darbietende und Christus wird nicht als Lehrer oder Gesetzgeber, sondern als persönliches Bildungsideal aufgefaßt, an welches sich der Einzelne nach Maßgabe seiner Lebenslage innerlich gebunden weiß. Er hat das Vorrecht, in der Weise in der Welt zu leben, wie Christus „würde in der Welt gelebt haben, wenn er in unseren Umständen und Zeiten gelebt hätte"[215]).

9. Die Gnadenwahl.

Zinzendorf ist geneigt, die Lehre von der Gnadenwahl, so wie sie in der reformierten Kirche sich ausgebildet hatte, für weniger theologisch als philosophisch begründet zu halten. Er bezeichnet Hobbes Leviathan (1651) als ein schädliches Buch, mit der Bemerkung, „seine Lehre, daß die Menschen thun müßten, was sie thun, scheint mit der damals herrschenden Lehre von der Gnadenwahl eine Verwandtschaft zu haben“ [216]. Zinzendorf selbst wird im Zusammenhang mit der theologischen Gedankenbildung in den Jahren 1732 bis 1734 zu einer eigentümlichen Auffassung geführt. Der göttliche Ratschluß, sofern er als rein metaphysisch bestimmte Größe auf der göttlichen Natur beruht, ist für uns nicht erkennbar und ruft, wenn wir den Versuch machen, ihn anzuschauen, den Eindruck einer ertötenden Macht hervor.

Erkennbar ist der göttliche Ratschluß, sofern er sich als Heilsratschluß darstellt und auf das „Herz“ Gottes zurückzuführen ist. Dieser göttliche Liebesratschluß ist im gekreuzigten Christus offenbar. Ihn hat Gott zum Haupt der Gemeinde erwählt; indem er den Höhepunkt seines Berufslebens erreicht und am Kreuz leidet und stirbt, wird in diesem erlöserischen Thun der göttliche Ratschluß als Gnadenwahl offenbar. Dieselbe hat die Gemeinde der Gläubigen zum Gegenstand, als deren Haupt Christus erscheint. Sie erkennt angesichts des Todesleidens Christi, daß sie aus Gnade von Gott erwählt sei zur Gemeinde des Heils (S. 283 ff.). Diese Auffassung setzt sich durch die Unterscheidung der Natur und der Liebe in Gott, auf welche letztere allein reflektiert wird, von vornherein in Gegensatz gegen jede Prädestinationslehre, welche, von einem metaphysischen Gottesbegriff ausgehend, den philosophischen Gedanken des Determinismus enthält. Zinzendorf will mit bewußter Absicht lediglich die theologische Lehre, daß die Gemeinde Christi letztlich auf dem Heilsratschluß Gottes beruhe, aussprechen. Wenn der Gläubige als Glied der christlichen Gemeinde seines Heils absolut gewiß sein soll — danach strebte Zinzendorf, als er den „dunklen Glauben“ zu überwinden suchte —, so muß er den Heilsbesitz, an welchem er Anteil hat, als auf dem von Ewigkeit fertigen Ratschluß Gottes selbst ruhend denken. Dann ist eine Gewißheit gewonnen, welche nur mit dem Glauben an Gott selbst hinfällig werden kann. Da der Nerv dieser Anschauungsweise lediglich in der Betonung der Heilsgewißheit im Verhältnis zu Gott

liegt und nicht in einer deterministischen Beurteilung der Welt, wird Zinzendorf nicht gehindert, den freien Willen des Menschen anzuerkennen. Zu Artikel 18 der Augustana bemerkt er: „Die Freiheit des menschlichen Willens, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, die die Vernunft begreift, ist inkontestabel, erstrecket sich auch so weit, daß einer sowohl nach dem Leben, als nach dem Tode zu greifen berechtiget ist, aber ohne Gnadenhilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht gottgefällig zu werden"[217]) u. s. w. Im Verhältnis zu dieser Welt kommt dem Menschen Wahlfreiheit zu; als Gläubiger hat er seine Gerechtigkeit vor Gott lediglich als schlechthin abhängig von dessen Gnade zu begreifen.

Mit dieser Auffassung der Gnadenwahl verbindet Zinzendorf die Überzeugung, daß unter den göttlichen Heilsratschluß, welcher die Gemeinde Christi zum Gegenstand hat, alle Menschen mitbefaßt zu denken sind. An eine polemisch gehaltene Ausführung in dem vom Kirchenrat zu Amsterdam 1738 gegen Zinzendorf erlassenen Hirtenbrief knüpft dieser die Bemerkung: „Daß aber Gott will, daß viele tausend Seelen sollen und müssen verdammt werden ohne Ursach, und daß, ohngeachtet man alle zum Leben ruft, man ihnen doch nicht versprechen kann, wenn sie auch alle kommen, daß sie angenommen werden, das hat der Herr Graf eine verfluchte Teufelslehre genannt, und dem Dr. Manger im Haag, der ihn bereden wollte, daß dieses die holländische Grundlehre wäre, gesagt, er wolle keinem mährischen Bruder raten, in Holland zu bleiben, wenn er die geringste Sorge hätte, daß er einige dieser Greuelgedanken von Gott und dem Evangelium daselbst kriegen sollte"[218]). Demnach erklärt Zinzendorf jede Fassung der Reprobationslehre für unvereinbar mit dem christlichen Gottesbegriff. Gleichzeitig schreibt er an den Oberhofprediger Dr. Marperger[219]) in Dresden mit Beziehung auf jenen Hirtenbrief, man fange in Holland an, die Wahrheit von der allgemeinen Gnade zu schmecken und von den finstern Spekulationen in das Dürsten nach der durch Christus erworbenen Gerechtigkeit zu kommen. Dies begrüßt Zinzendorf als einen Fortschritt. Im Zusammenhang damit stellt er seine Auffassung der Gnadenwahl derjenigen der reformierten Orthodoxie gegenüber. Wer unter den Reformierten den Satz deutlich und rund ausspricht, Gott wolle nicht, daß allen Menschen geholfen werde, der ist ein unbekehrter Mensch und kann nicht selig werden, wer aber seine Gnadenwahl in den Wunden Jesu Christi gesucht und gefunden

hat, der hält sich an die klaren Worte: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde[220]). Zinzendorf wünscht daher, daß die calvinische Prädestinationslehre von seinen Glaubensgenossen nicht geteilt werde, während diese andererseits die Vertreter derselben unbeirrt lassen sollen. Bezugnehmend auf einen reformierten Geistlichen, welcher den Prädestinatianismus entschieden vertrat, erklärte er: „Das läßt man ihn glauben; ich denke aber, wir Brüder [glauben das] nicht“[221]). Wesley gegenüber spricht Zinzendorf seinen Standpunkt in folgender Weise aus: „Das Leiden Jesu Christi ist unsere eigentliche fides justificans. Seine Treue, seine Fürbitte, sein erworbenes Recht hat uns gerecht gemacht durch die Gnadenwahl, ehe der Welt Grund gelegt war, und in dem Sinne sind alle Kinder Gottes, ehe sie es wissen. Von der Stunde an, da sie es glauben, wissen sie es“[222]). Die in Christi Tod sich darstellende Gnadenwahl umfaßt alle Kinder Gottes als solche, die im göttlichen Urteil Gerechte sind. Die Gläubigen wissen um dieses Urteil als um ein solches, in welchem auch sie eingeschlossen sind. Die anderen sind als solche zu beurteilen, welche um dieses Urteil nicht wissen. Es hat indessen objektive Geltung so gut für diese wie für jene, weil es sich auf die Gesamtheit derer bezieht, die nicht im menschlichen, sondern im göttlichen Urteil Kinder Gottes sind. Menschlicherseits muß jeder unter dem Gesichtspunkt der Gotteskindschaft betrachtet werden, welcher durch die Taufe Glied der christlichen Gemeinde geworden ist. Darum erklärt Zinzendorf: „Es ist eine absurde Lehre unter den Reformierten, daß sie den getauften Leuten die Gnade noch disputierlich machen, ob sie erwählt sind“[223]). Zugleich giebt er deutlich zu erkennen, worin für ihn der einzige Wert dieser prädestinatianischen Lehre liegt. Dieselbe ist ihm in ihrer theologischen Bedeutung erst vollständig klar geworden, als er zu der Einsicht gelangte, daß sie lediglich ein Ausdruck der durch Gott selbst gewährleisteten Heilsgewißheit des Christen ist, welcher durch Erfahrungen seiner fortgehenden Sündigkeit beunruhigt wird. Diese reformierte Lehre will, soweit sie überhaupt einen religiösen Charakter trägt, denselben Gedanken zur Darstellung bringen, welcher in der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung enthalten ist. „Wie ich“, erzählt Zinzendorf, „den Brief an den König von Schweden schrieb [1735], wußte ich kein Wort von der Gnadenwahl. Domine de Bruin überzeugte mich von der Gnadenwahl, nun predige ich sie überall, und das hebt jetzo noch nicht die lutherische Lehre auf; es ist eine Grund-

lehre der wahren Theologie. Ist das nicht eine schöne Lehre, wenn ich weiß, daß, wenn ich gleich eine Sünde begehe, so kann der Heiland mich wohl . . . . strafen, züchtigen, ich bin aber doch versichert, er nimmt doch seine Gnade nicht von mir. Das haben alle, die unter der Gnadenwahl stehen"[224]). Unter diesem rein religiösen Gesichtspunkt der durch einzelne Thatsünden nicht zu erschütternden, weil auf den göttlichen Ratschluß gegründeten Heilsgewißheit vermag Zinzendorf die betreffende Lehre anzuerkennen. Von dieser Grundanschauung aus stellt er nun seine Theorie endgültig fest. Die Gnade Gottes an sich betrachtet bezieht sich auf alle Menschen. Die Verwirklichung derselben in der Geschichte erhält insofern den Charakter eines Auswählens, als sich in dem bewußten Ergreifen dieser allgemeinen Gnade von seiten der Einzelnen Grad- und Zeitunterschiede geltend machen. „Die allgemeine Gnade ist, daß Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. Die Wahl heißt eine Auswahl, daß ich zu was eher oder mehr genommen werde, dazu ein anderer nicht genommen wird. Wer wider die Gnadenwahl streitet, der hat unrecht und so geht es den Lutheranern, und die Reformierten haben recht; aber in dem Punkt der Verwerfung haben sie unrecht"[225]). Daher erhält Zinzendorf einerseits die Lehre vom freien Willen aufrecht. Gott wollte nicht, daß die Menschen „Maschinen" seien, sondern „daß sie können frei wollen"[226]); so wurde der Sündenfall möglich. Andererseits verwirft er nach wie vor die Reprobationslehre in den schärfsten Ausdrücken. Die gloriatio ex absoluto decreto ist ein dämonischer Irrtum"[227]); sie befindet sich in Analogie mit der katholischen Christentums-Auffassung, da sie das Zustandekommen der Heilsgewißheit hindert[228]) Durch die Aufnahme dieser Lehre haben sich die Labadisten den Untergang bereitet[229]). Zinzendorf ist entschlossen, sich von Whitefield loszusagen, wenn er nicht „die gottlose und der gesunden Vernunft selbst abominable Lehre, ja das Geheimnis der Bosheit der heutigen Laodicäer, von der vorausgeschehenen unbedungenen Reprobation einiger Kreatur Gottes . . . . von Herzen verneine"[230]). In Bezug auf die Note, welche er zum holländischen Pastoralbrief gemacht hatte (S. 308), bemerkt er: „Ich denke noch jetzt wie damals, aber ich würde mich vielleicht nicht so grob ausdrücken, denn ich habe damals noch nicht gewußt, daß ein wahrhaftig vor Gottes Majestät kalciniertes Hirn Konzepte ertragen kann, die wirklich für sein eigen Herz unverfänglicher sein mögen als für einen mit dem Heiland näher und familiärer zusammen gewohnten Verstand, dem

sie aufs allermindeste türkisch vorkommen"[231]). Die Reprobation hat demnach Verwandtschaft mit außerchristlichen Vorstellungen.

Zinzendorf sucht in der Folgezeit den Begriff der auf der allgemeinen Gnade ruhenden geschichtlichen Auswahl näher festzustellen, und zwar unter Abweisung jeder nicht ausschließlich religiösen Auffassung des Problems. Die Summe derer, welche nach göttlicher Wahl im Verlauf der Geschichte zur bewußten Ergreifung der Gnade gelangen, stellt sich in der jedesmal vorhandenen „Gemeine Jesu" dar. Wenn der Gegenstand der Gnadenwahl allein in der Gemeinde Christi gegeben ist, so kann die jedesmalige Auswahl sich nur auf diejenigen beziehen, welche dieselbe im betreffenden Zeitpunkt geschichtlich zur Darstellung bringen. Zinzendorf will daher, wenn er auf die Frage nach der Prädestination eingeht, nichts von den „gelehrten Sätzen und Disputationen" wissen, welche im Streit um die Vorbestimmungsfrage aufgestellt worden sind. Die „Brüder" sind „von diesem gelehrten Jammer" befreit. Zwei Arten von Menschen sind vorhanden, „die beide angenommen werden, die beide können selig genannt werden und doch von ganz unterschiedlicher Stellung sind". Christus benenne die eine dieser beiden Gattungen mit dem Namen der Gäste und bezeichne dadurch solche, welche die Einladung zum Hochzeitsmahl annehmen und bei demselben gegenwärtig sind. Von diesen sei die Braut selbst zu unterscheiden. Unter dieser Benennung sind diejenigen zu verstehen, welche in persönlicher Gemeinschaft mit Christus stehen; also die Mitglieder der in allen Teilkirchen vorhandenen Gemeine Jesu im Unterschied von denen, welche die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser nicht kennen und daher auch nicht vollziehen. Beide Teile sind zu dieser Stellung vorausbestimmt, und beide sind in ihrer Weise selig[232]). Die Auswahl bezieht sich also bloß darauf, daß zu jeder Zeit eine Gemeine Jesu da ist, welche sämtliche Heilsgüter aus seiner Person aneignet. Von Prädestination ist nur die Rede, insofern nach göttlicher Vorbestimmung innerhalb der Geschichte der christlichen Kirche stets diese Erscheinung der Gemeine Jesu da sein muß. Auf die Erlangung der Seligkeit hat dieselbe keine direkte Beziehung. Ihre Bedeutung erschöpft sich vollständig in der Konstituierung jener stets geschichtlich vorhandenen Größe (S. 163 ff.).

Darum haben die aus der alten Kirche und aus dem Mittelalter stammendeu Lehren von der Prädestination und Apokatastasis, welche mit der Frage nach der zeitlichen und endlichen Beseligung der Menschen im Zusammenhang stehen, keine Bedeutung für

die Lehre von der Gnadenwahl. In Bezug auf die Erlangung der Seligkeit ist einfach an der allgemeinen Gnade Gottes festzuhalten, welche allen gilt. Dieser Glaubenssatz ist in keiner Weise durch die Reflexion auf jene geschichtliche Auswahl einzuengen. Geschieht das dennoch, so entsteht die Notwendigkeit, mit Augustinus die Reprobation zu lehren, oder, indem man doch schließlich eine Beseligung aller festhalten will, mit Origenes die Apokatastasis. Wie Zinzendorf jene Lehre verwirft, so erklärt er auch diese für unhaltbar. So wenig er „das Geschwätz vom tausendjährigen Reiche" leiden kann, so wenig mag er „den Trost von der Erlösung aus der Hölle ertragen". „Wenn ich jemand damit umgehen sehe, so ist es mir so viel, als wenn er mir sein Attestat übergeben hätte, daß er ein Fanaticus sei." Dem scheine, fügt er an, zu widersprechen, was er anderwärts[233]) gesagt habe, „daß dergleichen der Wunsch eines gottseligen Herzens sein könne". Beide Behauptungen sind wahr. „Paulus hat gewünscht, verbannt zu sein für das ganze Israel, für seine Brüder nach dem Fleisch. Röm. 9, 3."

Das sei ein solcher frommer Wunsch, der freilich verstandesmäßig betrachtet „keinen ordinären Sinn" habe. Solche Wünsche gehen nicht aus Reflexion, sondern aus einer starken Gemütserregung hervor. Es ist ein berechtigtes Verlangen des gottseligen Herzens, daß alle Kreatur zur Vollendung gelangt, aber es ist ein unberechtigtes Verfahren, wenn gelehrte Leute „dergleichen Wünsche eines gottseligen Herzens als Principia predigen". „Es giebt Ideeen, die sich nicht aussprechen lassen, es liegen Grundprincipia und Centralerkenntnisse in der Kinder Gottes ihrem Herzen, da es eine ausgemachte Sache ist, wer davon redet, wer sie proponiert und in thesin bringt, der hat sie wohl in einem Buch gelesen, sie sind sein Tage nicht in seinem Herzen zur Wahrheit worden, sondern es ist zusammengestoppelt, zusammengedachtes und gekünsteltes Zeug, das aus einer sekunden Imagination kommt und weiter nichts ist." Es handelt sich in der That nicht um religiöse Überzeugungen, sondern um Erdichtungen, die stets wieder neu aufleben, bald in dieser, bald in jener Verbindung mit andern Gedanken. „Daher ist Origenes und alle, die ihm auf seinen Kredit nachreden, ebenso viel nütze als Augustinus mit seiner Prädestination, und alle, die auf denselben Schlag seine Lehre führen; es sind Spekulationen und weiter nichts." Der Gläubige hat vielmehr auf die heilige Schrift zurückzugehen. Aus dieser, namentlich aus dem Selbstzeugnis Jesu ergiebt sich als „der wahre, der Grundgedanke Gottes, der wie Berge Gottes

steht und wie die Tiefen der Ewigkeit: Er will, daß allen Menschen geholfen werde. 1. Tim. 2, 4"[234]).

Zinzendorf rekurriert von seiner Christuserkenntnis aus auf den allgemeinen Heilsratschluß Gottes, welcher im gekreuzigten Christus offenbar ist. Während er die Reprobationslehre verwirft, nimmt er eine auf Grund der allgemeinen Gnadenwahl sich vollziehende geschichtliche Elektion an, welcher die Gesamtheit derer unterliegt, die persönlich die Sündenvergebung ergreifend in die Lebensgemeinschaft mit Christus eintreten und die Gemeine Jesu jedesmal geschichtlich darstellen. Diese sind als Auserwählte im sicheren Besitz des Heils und können nicht „aus der Gnade fallen". Ihnen eignet daher im Gegensatz zum dunkeln Glauben volle religiöse Gewißheit. In einer öffentlichen Erklärung vor der Hennersdorfer Kommission (1748) unterscheidet Zinzendorf „Zeitgläuber" oder „credentes" von den „Auserwählten" oder „fidem nacti". Letztere sind im sicheren Besitz der Gnade, die ersteren nicht. Doch kann auch in Bezug auf diese von einem „Aus-der-Gnade-fallen" nur insofern die Rede sein, als darunter ein vorübergehender geschichtlicher Vorgang verstanden wird. In Bezug auf diejenigen nämlich, „die zwar glaubten, aber das Wesen des Glaubens nicht erlangt hätten, welcher nach Luthers Worten ein göttlich Werk wäre", gilt der Grundsatz: „Ob nun gleich ihre Gnade bei Gott resolviert und nicht wieder verändert werde, so könnte man doch *κατ᾽ ἄνθρωπον* sagen, sie fielen auf einige Zeit in Gottes Ungnade"[235].) Demnach unterscheidet Zinzendorf von jener Auswahl diejenigen, die einen bloß historischen Glauben haben; sie stehen außerhalb derselben, aber doch unter der Gnade. Jedenfalls sind sie nicht als reprobati zu beurteilen. Auf die Frage, was er von der Gnadenwahl lehre, antwortet Zinzendorf, „daß wir electionem statuieren, aber weder supra, noch infra lapsum einige Reprobation a priori; denn niemand wird reprobiert als ex post alle diejenigen, die den Kaftan nicht anziehen wollen, der ihnen aller ihrer eigenen Schönheit und Schmucks ungeachtet ex gratia des Hochzeitsvaters präsentiert wird, wir meinen Christi Blut und Gerechtigkeit, den wahren Schmuck und Ehrenkleid[236].)

10. Die subjektiven Vorgänge bei der Aneignung des Heils.

Die innere Entwickelung, welche Zinzendorf in den Jahren 1727 bis 1732, beziehungsweise 1734 erlebt hat, ist eine für ihn außerordentlich ertragreiche gewesen. Von den schon vorhandenen Grundlagen der Christusgemeinschaft und der Erkenntnis Gottes aus Cristus ausgehend gelangt er zur Feststellung der ihn befriedigenden christlichen Weltanschauung, indem er persönlich durch mannigfaltige Schwankungen hindurch zur vollen Ergreifung der Sündenvergebung und damit zu persönlicher Heilsgewißheit gelangt, welche ihn befähigt, zu den verschiedenen kirchlichen Erscheinungen der Zeit Stellung zu nehmen und selbständig handelnd in die Reihe der anders denkenden Zeitgenossen zu treten. Wenn er einerseits die innere Entwickelung, welche 1729 zum relativen Abschluß kam, von derjenigen scheidet, die im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Dippel von 1729 an erfolgte, so hat er doch andererseits ebenso bestimmt die Einheitlichkeit des Entwickelungsprozesses jener Jahre behauptet. Dies geschieht in den schon früher (S. 266 ff.) citierten Briefen vom Jahr 1740 [237]), und namentlich in einer Rede, welche er am Schluß des Jahres 1742 in Philadelphia hielt, kurz vor seiner Abreise aus Amerika. In derselben sucht er den persönlichen Ertrag seiner Erlebnisse sowie auch seine endgültig gewonnene Auffassung der religiösen Vorgänge im Gläubigen auszusprechen [238]). Der Christ, auch wenn er schon 20 Jahre hindurch ein Kind Gottes gewesen ist, muß einmal dazu gelangen, „sein sündlich Elend an sich selbst zu sehen in allen Teilen und in aller Größe“. In demjenigen, welcher in diesem Falle nicht rückhaltlos zu Werke geht, entsteht Kampf, in den Seelen dagegen entsteht „große Seligkeit“, die sofort in den Spiegel hineinsehen, der ihnen vorgehalten wird, und zwar ohne jede Selbstüberschätzung mit der Bereitwilligkeit, „nicht zu vergessen, wie man gestaltet war“. Im Augenblick dieser entscheidenden Selbsterkenntnis tritt das Gefühl der Scham ein, veranlaßt durch die Thatsache, daß die Gnade Gottes, die bisher unbefangen als Besitz gehegt wurde, nun als solche erkannt wird, welche gerade demjenigen gegenüber, der sich als Sünder schlechthin erfassen muß, Gnade ist und bleibt, obgleich ihr menschlicherseits nie ein annähernd gleichwertiges Maß ethischer Treue entsprechen wird. Aus dieser Erkenntnis ergiebt sich zunächst eine Ungleichheit der Stimmung. Mit dem befriedigenden Gefühl der großen Seligkeit verbindet sich das unbefriedigende der der Treue Got-

tes gegenüber unvermeidlich fortdauernden Untreue auf seiten der Menschen. Die Ausgleichung dieser Stimmung wird erreicht durch die Anschauung der „großen Versöhnung", der Thatsache, „daß man ein Kind Gottes ist, ein Glied am heiligen Leibe Jesu Christi, bei all dem Elend, drin man liegt von Natur". Der fortdauernde sündige Naturbestand ist demnach absolut kein Hindernis für die Barmherzigkeit Gottes. Der Sünder ist Kind Gottes, obwohl er Sünder ist und bleibt. Diese Erkenntnis setzt den Gläubigen in „die allergrößte Verwunderung". Der innere Zustand, in welchen er durch diese Vorgänge versetzt ist, wird von der hl. Schrift als ein schlechthin positiver dargestellt, der durch Aufhebung der negativen Momente zustande gekommen ist; sie redet von einem Sattwerden, einem Stillen des Hungers und Dürstens nach Gerechtigkeit. Nicht ein Kampf vollzieht sich, „wie man's gemeiniglich nennt", sondern „eine Hochzeit, ein Mahl, ein Fest". Zinzendorf redet von „einer Versiegelung ins Lamm und in seine Wunden". Der Gläubige weiß sich, obwohl Sünder im gewissen Besitz des im gekreuzigten Christus offenbaren göttlichen Heils; darum weiß er sich selig, ist aber zugleich dessen gewiß, daß er den Grad des „Vollkommenseins" nie erlangen wird, der „einen gleichsam in ein ens per se subsistens verwandelt oder wer weiß, wie vergöttert"; er bleibt dauernd abhängig von der göttlichen Gnade (vgl. S. 200 ff.).

Es ist in der That Zinzendorfs Grundüberzeugung, daß es sich bei der religiösen Entwickelung, welche im Christentum erlebt wird, stets um einen Frommen handele, der als Glied der Gemeinde von vornherein unter dem göttlichen Gnadenurteil steht, also Kind Gottes ist. Er bedarf daher keiner solchen inneren Erlebnisse, die nicht lediglich aus der Gnade Gottes herzuleiten sind. Andererseits wird er sich aber dieser Stellung Gott gegenüber nicht klar bewußt, er gelangt nicht eher zu stetiger Heilsgewißheit, bis er aus dem gekreuzigten Christus die Wertlosigkeit seines natürlichen Lebensbestandes vor Gott rückhaltlos erkannt und die Sündenvergebung, sowie die Berechtigung zum christlich-sittlichen Leben, als allein auf der Gnade Gottes ruhend, ergriffen hat (vgl. S. 281 ff.).

Digitized by Google

Viertes Buch.

Zinzendorf und das lutherische Kirchentum.

Digitized by Google

Viertes Buch.

Zinzendorf und das lutherische Kirchentum.

I. Die Beurteilung Luthers.

Zinzendorf beschäftigte sich während seiner Studienzeit eingehend mit den Schriften Luthers. Er besitzt, wie man aus häufigen und mit Vorliebe angeführten Citaten sieht, eine ziemlich umfassende Kenntnis der Theologie des Reformators. Während er in Herrnhut mystische Schriften zu verdrängen suchte, wirkte er dahin, daß diejenigen Luthers gelesen wurden. Seine „Methode zu lehren" soll man sich aneignen; aus den „unvergleichlichen Gedanken" des Mannes kann man erkennen, daß die Reformation „ein göttliches Werk" sei[1]). Daß er Luthers Persönlichkeit bei aller Hochschätzung derselben doch frei gegenüber stand, zeigt die Beurteilung des Prädestinatianismus, welchen der Reformator vertritt. Daß Luther ein starker Prädestinatianer gewesen, müsse jeder zugeben, dem das praejudicium autoritatis die Augen nicht zuhalte. Er sei es wohl nicht geblieben, da er alle zehn Jahre variiert habe in der Lehre. Es sei darum nicht zu beklagen, daß wir von Menschenglauben nicht abhängen.

Auf dem Gebiet des Glaubens habe Luther viel gethan, „in der Liebe ging sein Talent wohl hin, und er hatte auch einen starken theologischen Hochmut"[2]). Zinzendorf glaubt also den Prädestinatianismus, die Wandelungen in der Lehrfassung und die theologische Streitbarkeit an Luther tadeln zu müssen. Die Einsicht in diese Thatbestände hat ihn jedoch nicht im geringsten in seiner Überzeugung von der einzigartigen Bedeutung des Reformators wankend gemacht. Er nennt ihn einen großen Mann, an welchem er die Merkmale entweder eines überaus großen Genies, oder eines göttlichen Rüstzeuges findet. Von der Gegenwart (1725) wird Luther nicht mehr verstanden. Man unterschreidet zwischen einem ersten und einem zweiten Luther und läßt nur den letzteren gelten; wenn jemand sich auf Luther bezieht, „ruft der aufge-

brachte Streiter, welchen Luther meinest Du?" Könnte der Reformator selbst persönlich unter die Zeitgenossen treten, würde er ihnen vorhalten, daß sie, die ihn „zum Gott erhoben", durch ihre maßlose Streitsucht die Ausgestaltung seines Werkes hindern und dasselbe überhaupt in seiner Bedeutung schädigen, indem sie Fromme verfolgen und aus dem Lande jagen, die Gewissen binden, des Volkes Treiber sind, die Irrenden bei der Obrigkeit verklagen und doch, ohne rot zu werden, ihn ihren „Glaubensvater" nennen. Da sie ihn doch nicht verstehen, ja ihn wohl gar „von Christi Füßen wieder auf den Stuhl erhöht haben", so sollen sie lieber, da seine Vorarbeiten ihnen offenbar keinen Nutzen bringen, aus der Quelle schöpfen. „Da ich meinen Grund gegraben, da legt eure Kellen an." Handelt es sich um Dunkelheiten, so verdient Gottes Wort eher eine Überlegung als des besten Menschen Wort. Jedenfalls sollen die Theologen von ihrem „Ketzermachergrimme" lassen, wenn sie mit ihrer Lehre bei denkenden Menschen überhaupt noch Eingang finden wollen[3]). Luther, der Reformator, der Befreier des christlichen Volksgewissens, der allein auf dem Worte Gottes steht, wird den Zeitgenossen vorgeführt, welche durch die beständigen Streitigkeiten auf religiösem Gebiet im Interesse menschlicher Autoritäten die evangelische Kirche tief schädigen. Zinzendorf seinerseits ist mehr geneigt, für den ersten Luther, d. h. für die ursprüngliche reformatorische Position des „Glaubensvaters" einzutreten, weil er stark auf die evangelische Freiheit und die Übungen der Lehre dringt[4]). In diesem Sinne nennt sich Zinzendorf einen aufrichtigen Schüler Luthers „in alledem, das ihn als einen Reformator distinguiert und nicht eben gelehrte Streitigkeiten betrifft"[5]). Er eignet sich also die Unterscheidung eines ersten und eines zweiten Luther insofern an, als er die reformatorischen Gedanken Luthers von seiner später sich entwickelnden Schultheologie trennt, welche, seiner Auffassung nach, durch verschiedene Wandelungen hindurch ging. Während sich Zinzendorf daher zu den einzelnen Lehrbestimmungen Luthers frei stellt, ist es durchweg sein Bestreben, das reformatorische Werk desselben zu fördern und die eigenen theoretischen und praktischen Grundsätze als im Einklang mit denen Luthers stehend nachzuweisen. Er verwahrt sich gegen die Annahme, daß er mit seinen katechetischen Arbeiten den Katechismus Luthers verdrängen wolle. „Es ist noch kein Buch heraus, das dem gleich käme"[6]).

Für das Recht der Privatversammlungen beruft er sich auf Luther, ebenso für die Notwendigkeit der Gemeinbildung[7]). Er

erkennt die volkskirchliche Tendenz, welche der Reformator verfolgte, durchaus an; mit Recht habe er gesagt, man müsse bei der öffentlichen Weise in den Kirchen vor allem Volke bleiben. In der Vorrede zur deutschen Messe hat er den Grundsatz aufgestellt, es sei nicht eher Zeit, mit Gemeinbildung zu beginnen, bis sich Leute fänden, die mit Ernst Christen zu sein begehrten; dann sei die Ordnung bald gemacht. Zinzendorf glaubt, daß die kirchlichen Zustände der Gegenwart zu solcher Gemeinbildung auffordern, hält aber im Sinne Luthers an dem Grundsatz fest: man muß nicht eher Gemeinen machen, bis Leute da sind, die einen Gemeinsinn haben[8]). Für die Mitglieder dieser Gemeinen ist die reformatorische Glaubens- und Denkweise maßgebend. Wenn ein Bruder mit demjenigen nicht übereinstimmt, was Christus in der Weise eines Neuanfangs in das Herz der Reformatoren gelegt hat und diese in ihren Liedern zum Ausdruck brachten — also in der religiösen Sprache, nicht in der der Schule —, der gilt als nicht richtig in der Lehre. Man plagt einen solchen allerdings nicht, wie das in den Religionen geschieht, sondern man trägt ihn, denn Christus fordert nicht, daß man den Brüdern gegenüber die Rolle des Büttels übernehme[9]). Zinzendorf sucht und findet zunächst für seine Person Anlehnung an Luther in Bezug auf fast alle seine Glaubenslehre konstituierenden Sätze. Er gewinnt ein tieferes Verständnis für die Leugnung der Willensfreiheit bei Luther, indem er die religiösen Motive derselben erkennt; sie resultiert nicht aus quodam spiritu particulari, sondern aus einer gewissen Devotion vor Gott, aus einer Ehrfurcht vor Gott und aus Furcht, man möchte die Seligkeit als ein Spiel betreiben und sich am Ende gar betrogen finden. Den Mißbrauch wollte man aufheben durch eine souveraine Übergabe an die Gnade, bei der die Menschen beinahe zu Statuen gemacht werden[10]). Auf Luther beruft sich Zinzendorf namentlich für die Berechtigung des von ihm behaupteten Grundsatzes, daß Gott nur in Christo zu ergreifen und zu erkennen sei. „Du betest ebenso leicht den Teufel an, wenn du einen andern Gott haben mußt, als Jesum" [11]), sagt Luther. Wenn Spangenberg sich in den prüfenden Fragen, welche er Zinzendorf 1750 vorlegte, auf dessen Abweisung der natürlichen Gotteserkenntnis und jeglicher Metaphysik bezieht, geht Zinzendorf in der Regel auf Luther zurück. Spangenberg fragt mit Bezug auf einen Ausspruch in den Berliner Reden: „Ist denn die ganze Theologia naturalis, wozu doch auch notitia Dei cordibus gentilium insita gehört Röm. 1, 15. 20, Absurdität? Und ist die Er-

kenntnis von Gottes Allmacht, Weisheit, Güte u. s. w., die wir aus der Natur haben, ein Scandalum?" Zinzendorf antwortet: „Die menschlichen Konzepte circa conceptionen sind alle in Gefahr, auf kindische Anschläge hinauszulaufen 1. Kor. 13. Scandala sind sie darum, weil auch die Heiligsten Inkongruitäten begehen würden, wenn sie der heilige Geist nicht zurecht stellte." Er citiert „Lutherus in Epist. ad. Gal. cap. I v. 3 p. 9. 10 Tom. IV. Jen. Quare cum voles cogitare et agere de salute, tum omissis speculationibus Majestatis, omissis omnibus cogitationibus operum, traditionum philosophiae et legis etiam doctrinae, accurras ad praesepe et gremium matris et apprehendas istum infantem et filiolum virginis, spectesque eum nascentem, sugentem, crescentem, conversantem inter homines, docentem, morientem, resurgentem, sublatum supra omnes coelos, potestatem habentem supra omnia. Hoc modo poteris excutere, ut nubes sole dispelluntur, omnes pavores, omnes denique errores vitare. — Idem ibidem: saepe audistis a nobis hunc canonem in sacris litteris diligentissime observandum, ut abstineas a speculatione Majestatis Dei, quae humano corpore intolerabilis est, multo magis menti; non videbit me homo, dicit scriptura, et vivet." Spangenberg fragt weiter: „Wie haben Sie doch die Worte gemeint in den sieben Reden p. 9. Alles, was sonst von der Gottheit gesagt und geschrieben wird, das ist von den Heiden her, von Irrgeistern, von Thoren, von falschen Weisen, mit deren Beschreibung sich die Theologi noch behelfen müssen u. s. w. Ist hier die Rede von der Dreieinigkeit? Ein gewisser D. will's so nehmen." Zinzendorf antwortet: „Die Rede ist hier nicht von der Dreieinigkeit, sondern von dem, was man in der Metaphysik von Gottes Wesen und Eigenschaften doziert. Lutherus: Ich habe oft gesagt und sage noch immer, daß man auch, wenn ich nun tot bin, daran gedenke, daß man sich nämlich hüte für allen den Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die allein am Höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott bloß und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekuliert hat, mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst. Tom. VI. Jen. fol. 178" [12]).

Auf die Frage Spangenbergs: „quo sensu ist einer, der den Vater anbetet, ebenso gut, als ein Diener des Jupiter?" antwortet Zinzendorf: „eodem sensu, wie sich Dr. Luther, von dem die Idee kommt, selber expliziert hat, und es ihm die Theologi zu Wittenberg nachsagen: es ist ein bloßes Hirngespenst der eigenen

Vernunft, den man außer Christo anbetet." Spangenberg legt daraufhin einen holländischen Traktat vor: Verklaringhe etc. te Franeker 1598, in welchem aus den Schriften Luthers, Brenzens, Calvins, Ökolampads und anderer bewiesen wird, „daß God nied in syn nackte Majesteyt, maar alleyn in Christo te soeken i. e. daß man nicht die wesentliche geistliche Gottheit müsse anrufen, es sei kein anderer Gott als in Christo zu haben." Zinzendorf erklärt daraufhin: „Es ist mir lieb, daß jemand vorher die nackte Gottheit gesagt. Das heißt so viel als die pure Gottheit, zu der kein menschlich Auge, Ohr und Verstand hinlangt." Ein englischer Mitarbeiter Zinzendorfs, Hutton, fügt hinzu: „Es hat allemal testes veritatis gegeben. Luther hat herrliche Zeugnisse abgelegt." Dieses Urteil erläutert Zinzendorf: „Er hat's aber manchmal wieder anders gesagt. Und so hätten wir's vielleicht auch gemacht, wenn sie uns nicht so desperat hinter einander weg attackiert hätten. Aber sie thun uns einen rechten Dienst damit, daß wir so bald haben wissen müssen, woran wir mit den Leuten sind; sie lehren uns accurater denken und reden, als die Leute in allen Zeiten gedacht und geredet haben. Daher nenne ich die Gegner im περὶ ἑαυτοῦ [in den Naturellen Reflexionen] meine präceptores et medicos. Sed quid libellus iste?" Daraufhin wurden die in jenem Traktat citierten Stellen Luthers gelesen[13].

Mit diesem christlichen Standpunkt der Gotteserkenntnis hat Luther Ernst gemacht. Zinzendorf weist das an seiner Behandlung der alttestamentlichen Gebote nach. „Dr. Luther hat in die Erklärung der zehn Gebote eine Idee hineingebracht, die wohl niemand von selbsten drinnen gesucht hätte, nämlich den Artikel von der Liebe Gottes, den hat er ausu divino in alle Gebote gemengt, ins Nicht-stehlen, Nicht-töten, Nicht-falsch-Zeugnis-reden u. s. w. Wir sollen Gott fürchten, das muß man sagen, und lieben, das ist seine Glosse aus dem neuen Testamente. Da kommt mir's vor, als hätte er's gemacht wie Petrus Dresdensis mit den gemischten deutschen und lateinischen Versen. Er hat die Liebe Gottes zu uns und unsere Liebe zu Gott gern introduzieren und die Furcht auf gut johannisch (wer sich fürchtet, der ist nicht völlig in der Liebe) nachgerade wegbringen wollen. Da hat er das Liebhaben überall eingemengt und, nachdem er damit reüssiert und die Kinder hübsch gelernt hatten: Wir sollen Gott je sowohl lieben als fürchten; so ist er endlich mit der Sprache ganz herausgerückt und hat positive gesagt, wie ich's erst vor einigen Tagen in seinem Saal zu Eisleben

in Tomis Ienens. mit Vergnügen rencontriert: Das ganze Gesetz Gottes habe mit nichts zu thun als mit Liebe; alle Verbote gingen gegen die unrechte Liebe an, und alle Gebote reizten zur rechten Liebe. Da sieht man, wo er hinausgewollt hat. Da hat man's einmal ganz"[14]).

Zinzendorf sieht die reformatorische Bedeutung Luthers darin, daß er den reinen christlichen Gottesbegriff erfaßt und begründet hat, indem er darauf hinweist, daß Gott im Christentum praktisch und theoretisch nur aus dem historischen Christus, aus dem Heiland angeeignet und begriffen werden könne. Auf diesem Standpunkt steht Zinzendorf selbst; er setzt ihn, „wie billig dem derzeit regierenden Unwesen in Lehre und praxi so diametral entgegen als möglich". Die lutherische Theologie nach Luther und schon in Melanchthon ging wieder auf einen philosophischen Gottesbegriff zurück, so daß die Auffassung Luthers in den Bekenntnisschriften nicht zur Geltung kam. Zinzendorf wandte daher dem von Capito verfaßten Berner Synodus (1532) seine Aufmerksamkeit zu, weil in dieser Schrift der Gedanke ausgesprochen ist, daß im Christentum alle religiösen Güter und Erkenntnisse lediglich aus dem historischen Christus angeeignet werden sollen. Zinzendorf ist davon überzeugt, daß diese Schrift den reformatorischen Standpunkt Luthers zum Ausdruck bringt. „Die ersten 18 Sectiones des Berner Synodi fassen hierunter alles das in sich, was Dr. Lutherus zu der Zeit, wenn er bei seinem Herzen oder mehr von Fürst Georgens von Anhalt und des seligen Bugenhagens Einfalt und Wahrheit touchieret, als mit Philippi Vernünftelei und Cryptocalvinismo eingetrieben, oder auch etwa gegen einen Fanaticum seiner Kirche zu sehr aufgebracht war, allezeit im Munde führte, und worüber er sich mehrmalen positiv dahin erkläret hat: Das sei sein wahrer Sinn; und wenn er einmal anders rede, so solle man's nicht glauben." Zinzendorf führt „zu einem Zeugnis über die heutigen Apostaten im Luthertum" ungefähr 20 Stellen aus Luther an, um den christocentrischen Standpunkt desselben zu erweisen.

„Sein kleiner Katechismus", fährt Zinzendorf fort, „hat seiner paar menschlichen Fehler ohngeachtet ein solches *Θεῖον*, seine Hymni enthalten alles das, was die besten patres an Orthodoxie beisammen haben, so reichlich, und seine Kautelen, die er der Publikation seiner Agende prämittiert hat, sind so just, daß dieses alles der Brüderkirche Monumentum aere perennius ist." Nachdem er Luthers Bibelübersetzung um ihrer Treue und Würde willen ge-

feiert, schließt er mit dem Satz: „Ore Lutheri predigen, wird eine Ehre bleiben, solange das Evangelium deutsch gepredigt wird. Darum kann der Ordinarius Fr. sowohl die deutsche Bibel als den kleinen Katechismus, die Hymnos, die Grundprincipia der Reformation, die inkomparablen torgauischen Artikel, i. e. die augsburgische Konfession meist auswendig, und das ist bis dato die Norm, wonach er den Vortrag der Lehre seines Kapituls dijudizieret"[15].

Im Gefühl dieses innerlichen Gebundenseins an die Autorität des Reformators schreibt Zinzendorf an Steinhofer: „Es kann wohl sein, daß sie [die Gegner] uns aus dem Luthertum herausbringen, aber das wird nimmer geschehen, daß sie machen werden, daß ich nicht bin, was Lutherus teils gewesen, teils nach der unfehlbaren Folge der Ideeen aus den Prämissen hätte sein sollen und müssen"[16]. Nicht sowohl den theologischen, als den reformatorischen Standpunkt Luthers zu vertreten, ist Lebensaufgabe Zinzendorfs, an deren Erfüllung ihn kein Mensch hindern kann. Er stellt sein Denken und Handeln in direkte Abhängigkeit von den Prinzipien des Reformators. Diese Auffassung ist maßgebend für die Beurteilung des Luthertums der Zeitgenossen.

II. Wert des lutherischen Kirchentums.

1. Schätzung der lutherischen Kirche im allgemeinen.

Zinzendorf hatte schon in früher Jugend einen lebhaft entwickelten kirchlichen Sinn, welcher sich namentlich in einer hohen Wertschätzung des sakramentalen Kultus aussprach. Die alten Kirchenlieder machten stets einen tiefen Eindruck auf ihn, in besonderem Maße fühlte er sich durch die Kommunionhandlung angeregt. Schon in seinem neunten Lebensjahre faßte er daher den Plan, später sich dem Studium der Theologie zuzuwenden, um als amtlicher Verkündiger des Evangeliums auftreten zu können. Da er indessen von seiten seiner Familie genötigt wurde, eine staatsmännische Laufbahn ins Auge zu fassen, beschäftigte er sich während seiner Studienzeit vorzugsweise mit juristischen Arbeiten. Der vorhandene innere Trieb zur Theologie nötigte ihn aber zu einer ausgedehnten Nebenbeschäftigung mit theologischen Stoffen. Mit

einem gewissen Recht konnte er später erklären, „zu Wittenberg lernte ich die Theologie“ [1]). Namentlich regte ihn der Umgang mit dem theologischen Professor Wernsdorf in entscheidender Weise zur Arbeit auf diesem Gebiete an. Zinzendorf erzählt, daß er unter dem Einflusse dieses Mannes zu dem Entschluß gekommen sei (1717), seinen Jugendwunsch, in den geistlichen Stand einzutreten, thatsächlich auszuführen [2]). Nach Abschluß seiner Studienjahre war er indessen nicht in der Lage, diesen Wunsch ausführen zu können; dagegen wurde ihm (1722) die Aufgabe, als Gutsherr und Patron einen Pastor für die Parochie Berthelsdorf berufen zu müssen. Wie er selbst durch einen kirchlich-orthodoxen Theologen in Wittenberg entscheidend angeregt worden war, suchte er auch jetzt einen solchen für sein Gut. Er fand ihn in der Person des Johann Andreas Rothe, den er deshalb wählte und berief, weil er in ihm echt lutherische „Amts- und Gemütsgaben“ entdeckt hatte, „eine redliche Verleugnung seines Willens und Ergebung in den Willen Gottes samt der daher rührenden ruhigen Fassung“. In dem Vokationsschreiben verlangt er von ihm, daß er „die rechte reine Lehre des heiligen Wortes Gottes, wie solches in denen prophetischen und apostolischen Schriften begriffen, sowohl auch der ungeänderten Augsburgischen Konfession und der Apologie gemäß ist, predigen und fürtragen“ solle [3]). Zinzendorf macht mit der Forderung einer bekenntnismäßigen Vertretung der lutherischen Lehre vollen Ernst. Den Separatisten gegenüber erklärt er, die lutherische Religion sei so beschaffen, daß nach ihrer ungefälschten Lehre eine Seele durch alle Grade der göttlichen Führung hindurch sicher gehen könne, auch wenn kein einziger Lehrpunkt neu hinzukomme oder einige vorhandene, „die dem Lehrer selbst nicht recht deutlich oder wahrscheinlich wären“, beschwiegen würden [4]).

Wenn Zinzendorf selbst 1734 in den Dienst der lutherischen Kirche eintrat, folgte er nicht nur dem längst gehegten bestimmten Wunsch, überhaupt in den Kirchendienst einzutreten; er wollte für die lutherische Kirche arbeiten, in der er geboren war, der er durch sein ganzes Leben hindurch den Vorzug vor allen andern Kirchen gegeben hat. Er fühlte sich von vornherein weit von dem Gedanken entfernt, diese Kirche durch Sektenbildung zu schädigen. An V. E. Löscher schreibt er (1734), daß sein Talent von Kindesbeinen an der Predigt des Evangeliums gewidmet sei; er hoffe sich allezeit treu und weder sektiererisch noch schismatisch zu bezeugen und der Religion, „darin er geboren und erzogen, keine Schmach

und Ärgernis, sondern vielmehr christliche Beihilfe zu thun“ [5]). Im Gegensatz zu jener Anschauung, welche einen Ausgleich der verschiedenen Bekenntnisstandpunkte verlangt, behauptet Zinzendorf die Unausführbarkeit dieses Gedankens und giebt seinerseits dem lutherischen Lehrstandpunkt den unbedingten Vorzug vor allen andern. „Ich glaube, daß die evangelisch-lutherische Lehre denen andern allen vorzuziehen sei“ [6]). Mehrfach wurde ihm, nachdem er selbst lutherischer Theolog geworden war, die Ansicht entgegengebracht, daß er an sich nicht auf dem lutherischen Bekenntnis stehe, sondern lediglich aus Opportunitätsrücksichten demselben zustimme. Zinzendorf widerspricht dieser Ansicht entschieden, wenn er zum Beispiel an einen „vertrauten Freund“ schreibt (1735): „Ich bezeuge dir vor dem, der Augen hat wie Feuerflammen, daß ich mein estime vor die lutherischen Lehren in puncto des Glaubens und des Wortes von der Versöhnung nicht aus Politik äußere, nicht mich selbst zu bereden suche, sondern etliche 20 Jahre geglaubt und (Herr, du Herzenskündiger weißt's) noch glaube, daß keine Lehre castigatior, reiner und wohlständiger sei als noch die lutherische.“ Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß er auf die lutherische Lehre, soweit sie Heilslehre ist, reflektiert. Ferner macht er eine Klausel, aus welcher deutlich zu erkennen ist, daß er sein Verhältnis zu diesem Lehrstandpunkt allerdings nicht als das eines unbedingten Gebundenseins auffaßt. Er erklärt seine Zustimmung unter dem Gesichtspunkt, „daß man alle Irrtümer weglassen und alle nötigen Wahrheiten hinzuthun und doch symbolisieren kann“. Diese Stellung ist eine durch die Bekenntnisse selbst berechtigte, „der gnadenvollen Kautelen wegen, die die alten Bekenner vielleicht ipsis inscüs mit angehangen, wie sie ihren Plan dargelegt haben, das geht gewiß in andern Religionen nicht an“ [7]).

In diesem Sinne frei, will er das lutherische Christentum verkündigen. Obgleich Zinzendorf mit Freude konstatiert, daß berufene Vertreter der lutherischen Kirche ihn als orthodox anerkannt haben, da seine Rechtgläubigkeitsprüfung in Berlin günstig verlief nnd Friedrich Wilhelm I. das Resultat derselben als völlig befriedigend anerkannte (1737) [8]), legt er doch nie den Nachdruck darauf, daß er als korrekter Schultheolog mit der theoretischen Fassung aller lutherischen Dogmen übereinstimme. Als gläubiger Lutheraner teilt und bevorzugt er die lutherische Fassung der Heilslehre im engeren Sinne des Wortes. Bald nach jener Prüfung bezeugt er (1738), daß es in seiner Gesinnung nicht liege, die lutherische

Kirchenverfassung zu verlassen, oder etwas Neues in derselben aufzubringen. Er sei in den Religionspunkten, die einen Lutheraner ausmachen, der nicht eben studiert hat, sondern nur das Nötige und Nützliche weiß, bis diese heutige Stunde ganz lutherisch [9]. Er vertritt also weniger die Schultheologie als vielmehr den Glauben des lutherischen Volks. Darum schließt er sich nicht der pietistischen Bewegung an, sondern nimmt ihr gegenüber den Standpunkt eines „festen Lutheraners" ein. Indem er auf einen „schadischen Ernst" dringt, macht er ihn „lutherisch leicht", denn er stellt den den inneren Nöten und Kämpfen unterliegenden Frommen lediglich vor das Evangelium [10]. Wenn er überhaupt auf die Schultheologie reflektiert, erkennt er jederzeit an, daß gerade hinsichtlich der Heilslehre das rechte Verständnis des lutherischen Grundgedankens im Lager der orthodoxen Theologen zu finden ist. „Unter den Reformierten kennen ihre Religion nur die Holländer, und unter den Lutheranern nur die Wittenberger und Rostocker Theologen." Sie vertreten die lutherischen Prinzipien rein, und auf diese legt Zinzendorf das Schwergewicht. Er glaubt, „daß die lutherische Kirche eine perfekte apostolische Kirche in theoria ist", man handelt nur nicht überall der Theorie entsprechend [11].

Die Reflexion einerseits auf den lutherischen Volksglauben, andererseits auf die Schultheologie nötigt ihn dazu, die prinzipiellen Grundlagen des lutherischen Kirchentums von der späteren Gestaltung desselben zu unterscheiden, in Bezug auf welche er glaubt, Kritik üben und Fortbildung verlangen zu können. Für die Berechtigung dieses Standpunktes beruft er sich auf die Thatsache der evangelischen Freiheit.

„Das hab' ich mein Lebtag nicht gewußt", schreibt er an einen ihm befreundeten Staatsmann, „daß man in der römischen Kirche neue Principia einführen dürfe und in der protestantischen sich an die alten halten müsse. Ich habe das gerade Gegenteil mein Tage gehört und geglaubt, daß die römische Kirche auf unveränderlichen principiis stehe, die Protestanten aber Freiheit haben, täglich gescheiter und also auch täglich korrekter zu werden. Das erfordert also gesäuberte, gebesserte und also neue Nebenprincipia, weil der Grund immer stehen bleibt" [12]. Das Wesen des Protestantismus gestattet also freie Bewegung auf dem feststehenden Grunde; darum will Zinzendorf gegenüber von der jetzt herrschenden Schultheologie, bei aller Anerkennung der Grundprinzipien doch ein „freier Diener" der Kirche sein. Es könne sein, urteilt er, daß er so orthodox bleibe,

als er gegenwärtig (1740) sei, auf alle Fälle wolle er nicht gebunden sein. Obgleich er auf evangelischer Grundlage steht, verfolgen ihn die Theologen. „Wenn ich Luthers principia gegessen hätte, so würden mich die Lutheraner doch verfolgen.“ Unter dem Eindruck des Streites eröffnet er sogar die Perspektive: „Es kann sein, daß ich in 30 Jahren als ein Lutheraner sterbe, es kann aber auch sein, daß ich's in 4 Wochen nicht mehr bin; ich will mir künftig keine Schranken mehr setzen lassen, die mir das Lamm nicht macht“ [13]).

Zinzendorf beurteilt sich als Lutheraner, sofern er die sowohl im lutherischen Volksglauben als in der orthodoxen Schultheologie fortwirkenden reformatorischen Prinzipien vertritt.

Da er diese höher als alles andere schätzt, das ihm je auf kirchlichem Gebiet begegnete, so hat keine Streittheologie vermocht, ihn in seiner Wertschätzung des lutherischen Kirchentums irre zu machen.

Als er den Boden Amerikas betreten hatte, um daselbst als „freier Diener“ Christi zu wirken, erklärte er auf der dritten der mit Vertretern verschiedener kirchlicher Gruppen 1742 abgehaltenen Synoden, die lutherische Religion sei in praxi nicht schlechter als andere ihresgleichen, in der Lehre aber vor allen göttlich signiert, und mit ihrem Schwerte wolle er kämpfen, solange er Kriege des Herrn zu führen habe [14]). Auch in Amerika ist ihm das Luthertum die wertvollste Religion; alle Religionen befinden sich hier in Unordnung, aber die lutherische „ist doch noch am meisten imstande, daß ihr kann geholfen werden“ [15]). Indem er darauf hinarbeitet, dem Verfall der Religionen überhaupt im Lande vorzubeugen, untersagt er „als pünktlicher Lutheraner“ den Bekenntnisgenossen jede Abendmahlsgemeinschaft mit den Reformierten und ebenso mit den mährischen Brüdern; er selbst fungiert als lutherischer Pastor, „denn damals waren alle Priester und Leviten in Europa taub zu dem pensylvanischen Kranken, bis sie der liebe Neid gegen den Samariter empfindlich gemacht“.

Zinzendorf hatte sogar 1741 sein Amt als mährischer Bischof niedergelegt, um ungeteilt im Interesse der lutherischen Kirche arbeiten zu können [16]). Auch hier in Amerika wurde ihm von seiten der Religionsgenossen fast nur Anfeindung zu teil; in Deutschland steigerte sich der Kampf der Theologen wider ihn; aber er dachte nicht daran, sein Recht auf die Kirche preiszugeben, an die er sich mit seinen religiösen Überzeugungen ein- für allemal innerlich gebunden fühlte. Indem er den Fall ins Auge faßt, daß man ihn

gewaltsam aus dem Verbande der lutherischen Kirche ausstoßen könnte, erklärt er, „ich würde aber doch lutherisch lehren nach wie vor, denn ich lehre nicht in gratiam theologorum, sondern in gratiam veritatis“ [17]). Andrerseits gewährt es ihm Freude, wenn Nichtlutheraner seine evangelische Grundanschauung als solche richtig erfassen. Nannte ihn doch ein Socinianer in Philadelphia Lutheranum Lutheranissimum [18]).

Daß die pietistisch gesinnten Theologen sich fast ausnahmslos ihm feindlich entgegensetzten, hat Zinzendorf weniger tief berührt, da diese, seiner Auffassung nach, den reinen Evangeliumsstandpunkt verlassen hatten; um so mehr suchte er die Fühlung mit den Vertretern der Orthodoxie zu erhalten, da er sie als Männer von echt lutherischer Denkweise hochschätzte. Wenn man, sagt er, einen Gegenstand mit Furcht Gottes und menschlicher Honestät wolle behandelt sehen, müsse man das „bei denjenigen versuchen, die unter dem Namen der Orthodoxen bisher einen sehr schlechten Charakter gehabt hätten“; ein so geartetes Vertrauen habe er für seine Person zu dieser Gattung der Theologen nie verloren [19]). Doch auch bei diesen Männern fand Zinzendorf keine Anerkennung. Trotz dessen hält er an der Überzeugung fest, daß seine Grundanschauung von der centralen Stellung, welche dem gekreuzigten Christus für christliches Leben zukommt, echt lutherisch sei. Jetzt vertreten die „Brüder“ den Grundsatz, daß der gekreuzigte Christus der Hauptgegenstand der Theologie sei; das nennt man eine miserable Theologie; sie vertreten die Wahrheit des Ausspruchs: si Christum discis, satis est si cetera nescis; erkennt man diesen Satz in der lutherischen Kirche nicht mehr an, so sind die Brüder die einzigen Lutheraner. Sie vertreten die Wahrheit der alten Bekenntnisse, indem sie den Inhalt derselben als ernst gemeint auffassen; jetzt beurteilt man dieselben als Redensarten, welche der Deutung bedürfen; mit den Mystikern löst man die Heilsthatsachen durch allegorische Erklärung auf. Die Brüder erkennen im Sinn des alten Kirchenlieds den historischen Christus als denjenigen, der für die Erkenntnisbildung und für die Heiligung des Christen allein in Anspruch zu nehmen ist. Wenn dieser Standpunkt für unrichtig erklärt wird, bleibt nichts anderes übrig, als sich von der Schultheologie zu lösen. „Mögen sie uns für eine andere Religion halten, wir wollen sie auch dafür halten; denn um der äußerlichen Verfassung willen wollen wir uns von keiner Religion trennen, aber arüber mit der ganzen Welt“ [20]). Das wesentliche Moment des

lutherischen Glaubens besteht in der Anerkennung der absolut beherrschenden Stellung, welche die Person Christi innerhalb des Christentums einnimmt. Wenn die orthodoxe Schultheologie diese preisgiebt, ist mit ihr nicht mehr zu rechnen. Unter subjektivem Gesichtspunkt betrachtet liegt das Bedeutsame der lutherischen Glaubensauffassung darin, daß jedes gesetzliche und methodisierende Verfahren in religiösen Dingen abgewiesen wird.

Zinzendorf legt V. E. Löscher die Frage vor, ob er denn glaube, daß der methodus legalis, den etliche Theologi seit 20 Jahren wieder hervorsuchen, die rechte lutherische Methode sei? „Habe ich nicht deklarieren lassen, daß ich kein lutherischer Prediger sein kann, wenn sie diese acropolin verlassen und den Heilsbrunnen, und uns wieder zu Moses' Dienerschaft zwingen wollen" [21]).

Zwei Prinzipien sind es offenbar, in welchen sich nach dem Urteil Zinzendorfs das Wesen des lutherischen Kirchentums darstellt. Dasselbe beruht in der religiösen und theologischen Wertschätzung der Person Christi für Leben und Lehre, und in der Freiheit der Glaubensvorgänge, welche durch keine Vorschriften zu regeln sind. Weil Zinzendorf in diesen Grundsätzen, welche er nur im lutherischen Kirchentum vorfindet, seine persönliche Überzeugung ausgesprochen sieht, darum hält er trotz aller Gegenwehr an der Behauptung fest, daß er ein echter Lutheraner sei. Je mehr er sich in dieser Überzeugung gegen die Schultheologie befestigte, um so gleichgültiger wurde er ihren Aufstellungen gegenüber. Nicht an ihren Formeln prüft er seine kirchliche Treue, sondern an jenen Grundsätzen. Daraus wird erklärlich, daß er sich, obwohl seine Lehrbildung von derjenigen der lutherischen Dogmatik abwich, dennoch als Lutheraner fühlte.

An Steinhofer, der mit Recht gewissen Erscheinungen im Handeln und Denken Zinzendorfs gegenüber starke Bedenken hegte, schreibt er [22]), es komme ihm vor, als ob er, der Adressat, es für einen halben Scherz halte, daß er, der Briefschreiber, hinsichtlich der Lehre Lutheraner oder vielmehr Anhänger der Augustana sein wolle. „So bezeuge ich dir's denn nochmals, bei dem, der da ist und der da war und der da kommt, daß ich alles, was ich in der Materie vorgebe, so gewiß und wahrhaftig glaube, daß ich meine ganze Gemüts- und Denkungsart verwandelt sehen müßte, wenn ich anders dächte und redete." Man könnte geneigt sein, hier eine Hyperbel anzunehmen. Thatsache ist jedenfalls, daß Zinzendorf, obgleich die Hauptarbeit

seines Lebens sich auf die „mährische Kirche“ bezog, sich nicht unter kirchlichem Gesichtspunkt als Glied derselben aufgefaßt hat. Er betrachtet sich als einen lutherischen Christen, welcher das Brüdertum für seine Kirche fruchtbar machen will. Spangenberg begehrte (1750) Aufschluß von ihm darüber, daß er thatsächlich zu mehreren Malen eine Prüfung seiner Rechtgläubigkeit veranlaßt habe; ihm selbst würde die gegenteilige Handelweise richtiger erschienen sein. Zinzendorf antwortet ihm: „Wenn ich mich hätte resolvieren können, selbst zur Brüderkirche zu treten, so hätte ich das allerdings so machen können, weil ich aber wenigstens 20 Jahre darauf gearbeitet, mich meiner lutherischen Kirche zu konservieren, so hat es nicht anders als so können geschickt werden“ [23]). Er betont die superiore Stellung der lutherischen Religion im Verhältnis zu den mährischen Brüdern. Mit Rückbeziehung auf eine früher abgegebene Erklärung [24]), welche die lutherische Lehre allen andern überordnet, konstatiert er, dahin gewirkt zu haben, „daß die augsburgische Konfessions- und lutherische Lehrprincipia, an die kein mährischer Bruder mehr dachte, unter ihnen erneuert“ wurden. Das „gemeine lutherische Systema“ bezeichnet er wiederholt als „das kompleteste und ganzeste systema doctrinae unter allen, die noch gewesen sind“. Allerdings reflektiert er jetzt auf die lutherische Schultheologie gar nicht mehr, die damals (1750) schon im Schlepptau der neuen Philosophie sich befand, sondern ausschließlich auf die lutherische Heilslehre, welche innerhalb der Gemeinde auf Grund des lutherischen Katechismus und Gesangbuchs fortlebt. Der kleine Katechismus und das ursprüngliche lutherische Kirchenlied geben, beide untrennbar zusammengenommen, „das Fazit des Lutheranismus“.

„Wenn man das zusammennimmt und schließt's in die Stellung eines guten Gemüts, eines guten lutherischen Herzens, in welcher sich alle ordinären Schweden, Dänen, Wittenberger, Württemberger, Leipziger, Oberlausitzer, Schlesier und andere, die feine gute Herzen haben, einander verstehen können, und von einander glauben: der ist lutherisch, wir sind zusammen lutherisch; der Einfluß, sage ich, den die katechetischen Wahrheiten, die deutsche Bibelübersetzung, die Hymnologie in die Ideeen aller dieser Provinzen zusammen haben; und das Fazit bei einem Bauer und Bäuerin, bei einem Schuster und Schusterin und ihren religiösen Kindern, die die Sache nehmen und verstehen, prout jacet: das nenne ich den lutherischen Glauben. In diesem Fazit bin ich so sektiererisch, daß ich's vor den besten, naturellsten und, insofern man aus der Bibel philosophieren

kann, auch philosophischsten Weg halte, der in der Christenheit gefunden werden kann“ [25]).

Die lutherische „Bibel-, Katechismus- und Gesangbuchskirche“ welche, während die Schultheologie in Parteien zerfällt, überall im wesentlichen dieselbe ist und sich von den Tagen Luthers her in zusammenhängender Entwickelung erhalten hat, bildet den Kern des lutherischen Kirchentums. Zinzendorf fühlt sich mit seiner Wertschätzung Christi und der persönlichen Freiheit der religiösen Entwickelung als Vertreter des lutherischen Volksglaubens in Deutschland, welcher gegenwärtig, durch die Invasion des Pietismus, des Deismus und der Mystik schwer bedroht, einer prinzipiellen Kräftigung bedarf, welche ihm die Schultheologie um so weniger zu bieten vermag, als sie selbst in die Abhängigkeit von jenen unlutherischen Mächten geraten ist. Zinzendorf hält sich trotz ihres Verdikts für einen Lutheraner, weil er für jene Grundsätze eintritt, durch deren Geltendmachung Luther selbst einst das lutherische Christentum schuf. Selbst in seiner Denk- und Sprechweise ist er Lutheraner. Der Reformierte lernt von Jugend auf abstrakt denken und reden, der Lutheraner dagegen gewöhnt sich an das lebhafte und bildliche Denken und Aussprechen der religiösen Wahrheit [26]).

Zinzendorf hätte weder die Aufklärung, noch den Pietismus, noch die Mystik so energisch beurteilen, beziehungsweise abweisen können, wenn er nicht wirklich in dem von ihm angewandten Sinne Lutheraner gewesen wäre. Seine Schätzung Luthers als des Reformators ist ernst gemeint. Er will mit dem Plane der Gemeinbildung in der That nur dem lutherischen Kirchentum dienen, das durch jene Gegner in seinen Fundamenten erschüttert zu werden schien. Selten wird ein Mensch, der sich auf Grund genialer Weltbeurteilung eine große Aufgabe stellte, so wenig Anerkennung bei den Männern der Schule gefunden haben, als der Graf von Zinzendorf.

2. Beurteilung der Bekenntnisse, besonders der Augustana invariata.

Als Zinzendorf im Herbst 1721 sein Amt als Hof- und Justizrat in Dresden antreten sollte, sah er sich in die Notwendigkeit versetzt, die lutherischen Symbole beschwören zu müssen. Indem er diese einer Prüfung unterzog, kam er zu dem Resultat, daß er den geforderten Eid nur in bedingter Weise leisten könne [27]). „Ich sollte solche Dinge deklariert sehen, die ich nie geglaubt hatte ge-

nügend und also offenbart zu sein, daß wir ihren gänzlichen Sinn verständen; ich sollte bekennen, daß ich diese oder jene Tiefe der Erkenntnis unter diesem und jenem Wort verstünde, welches dieselbe jederzeit ungenügend oder gar übel zu exprimieren geglaubt hatte.“ Diese Gedanken machen ihm den geforderten Schwur unmöglich, durch den er sich für eine unberechenbare Zukunft binden würde[28]. Eine noch eingehendere Prüfung der symbolischen Bücher[29] führt ihn zu der Ansicht, daß dieselben erstens „Menschenbücher“ seien, die er, als von Irrtümern nicht frei, unmöglich als Richtschnur seines Glaubens annehmen könne, da er die h. Schrift für klar genug halte. Zweitens sei die Intention dieser Bücher diejenige, die Kryptocalvinisten zu erkennen; er könne den geforderten Eid deshalb nicht leisten, weil er sich nicht ganz rein wisse von allerhand zur Seligkeit nicht notwendigen oder hinderlichen Meinungen, „worin es die Reformierten an einem besseren Ende haben als unsere Gemeine“. Drittens seien in der formula concordiae solche Ausdrücke sowohl in odium unserer Brüder, der Reformierten, als in positiven Sachen, welche er durchaus nicht approbieren könne. Welche „positive Sachen“ er meint, ergiebt sich aus einem gleichzeitigen Briefe[30] der zwei, beziehungsweise drei Lehrpunkte als ihm mißfällig bezeichnet. Erstens seien die Materien vom h. Abendmahl und von der Prädestination ganz hardi ausgeführt und gewisse Sätze dabei gemacht, da es doch zwei unergründliche Geheimnisse sind.

Zweitens werde gesagt, daß die Behauptung irrtümlich sei, Christus wisse nach seiner menschlichen Natur nicht alles. Christus selbst habe dagegen Mark. 13 erklärt: von dem Tag und Stunde weiß niemand, auch der Sohn nicht. Der Anstoß wird offenbar hauptsächlich an der Konkordienformel genommen und zwar speciell an der in derselben gegebenen Darstellung der spekulativen Lehren vom Abendmahl, von der Prädestination und von der Person Christi. Zinzendorf sieht sich genötigt, im November 1721 die Erklärung abzugeben, daß er Bedenken trage, die Bekenntnisschriften bedingungslos zu beschwören. Er verwahrt sich indessen ausdrücklich gegen den Gedanken, als wolle er die Geltung der symbolischen Bücher an sich anfechten. Davon halte ihn schon die Rücksicht auf sein jugendliches Alter zurück. Er bekennt freimütig, daß er sie nicht durchgehends verstehe und sich daher fürchte, für die in denselben gegebene Erklärung so vieler ihm noch verborgener Geheimnisse persönlich einzutreten. Die zweifache Rücksicht auf sein jugend-

liches Alter und auf seine Unwissenheit verbietet ihm daher den Schwur, ebenso aber auch jeden Versuch, heimlich oder öffentlich gegen diese Schriften zu wirken. Dagegen kann er es einem andern nicht verargen, wenn er „nach gründlicher Untersuchung von einem oder andern Punkt abginge, welcher in diesen Büchern deklariert und erläutert ist". Zinzendorf sieht in der Konkordienformel ein Schulbekenntnis, dem gegenüber er sich, da es ihm noch nicht vollkommen verständlich ist, sittlich verpflichtet fühlt, seine persönliche Freiheit zu wahren. Diese Auffassung dehnt er über das ganze Konkordienbuch als solches aus, ohne sie in der Zukunft je zu ändern. Eine ganz andere Stellung nimmt er dagegen zur Augustana (invariata) ein, welche er den übrigen Symbolen als ein besonders geartetes gegenüber stellt. Sein Urteil über dieselbe weicht allerdings von demjenigen der orthodoxen Theologen weit ab, da er sie nicht in ihrem Sinne als „Bekenntnis" auffaßt. Seine eigentümliche Ansicht gründet sich keineswegs auf eine geringere Schätzung der Augustana, sondern auf eine abweichende geschichtliche Auffassung derselben. Die Augustana ehre er, schreibt Zinzendorf (1734) an V. E. Löscher[31], als Glaubensbekenntnis, sehe aber in derselben mehr ein apologetisches als ein systematisches Werk. So wenig Neigung er zu einem neuen System habe, so wenig er „den novaturientibus hierin zustimme, welche etwas Unvollkommenes mit etwas Unvollkommnerem auswechseln wollen", so glaublich sei es doch, „daß die Intention der Bekenner mehr gewesen, gewisse ihnen imputierte errores zu deklinieren, als ein systema veritatum darzustellen". Die andern Bekenntnisschriften haben einen geringeren Wert als die Augustana; sie sind als canones particulares anzusehen, welche teils mit Rücksicht auf besondere Länder entworfen wurden, wie die Visitationsartikel und die Konkordienformel, teils um gewisse Lehrpunkte näher zu beleuchten, wie die schmalkaldischen Artikel. Sie behalten ihren Wert, „wenn sie billig in tramite gebraucht und nicht ultro humanum et aequum in praxi getrieben oder den Gemütern aufgedrungen werden". Die Augustana ist im Vergleich mit ihnen das allgemeine reformatorische Bekenntnis, welchem die apologetische Bedeutung zukommt, den Lehrgehalt der Reformation gegen vorhandene Irrtümer abzugrenzen. Was Zinzendorf mit dieser Behauptung sagen will, zeigt ein zweiter Brief an V. E. Löscher[32], in welchem er sich zugleich über die Irrtumslosigkeit der Augustana selbst ausspricht. Er bekennt, „in der A. C. keine errores zu fin-

den". Gemeint sind sachliche und wesentliche Irrtümer, denn er fährt fort: „daß ich aber ein und anders dabei würde erinnern, wenn man sie heute machen sollte und dabei wäre, das leugne ich nicht und das leugnet zu seiner Zeit auch Lutherus nicht, und ich glaube, Ew. Hochwürden fänden auch ein und anders daran zu bessern; aber was bessert man an solchen Dingen, das nicht tractu temporis wieder einer Verbesserung unterworfen ist. Man läßt's also lieber beim Alten, wo nichts sowohl geirrt als in Ausdrücken, allegatis, Zusammenhang gefehlt worden." Die Bedeutung solcher relativ irrtumslosen Bekenntnisschriften sieht Zinzendorf nicht darin, daß sie evangelisches Christentum im Volk wachrufen und erhalten; das geschieht in viel höherem Grade durch das evangelische Kirchenlied. Zinzendorf beruft sich für diese Anschauung auf Luther, „der die Liederdichtung ausdrücklich einen neuen Aufbau der Kirche und des Wortes Gottes nennt". Die tägliche Erfahrung beweist, daß „die Kirchenlieder die Theologie mehr als alle Glaubensbücher bei dem gemeinen Mann infulizieren". Nicht das beabsichtigte man bei Abfassung der Augustana; die Reformatoren wünschten vielmehr eine „Scheidewand zwischen ihnen und den Irrgeistern" aufzustellen. Die apologetische Bedeutung der Augustana liegt, geschichtlich betrachtet, darin, daß der reformatorische Lehrkreis gegen die Täuferbewegung abgegrenzt werden soll. Das Evangelium soll ihr gegenüber sicher gestellt werden. Der Wert der Augustana liegt darum nicht in den „Formuln und Redensarten", sondern darin, daß sie „den Generalplan der Theologen", „den Hauptgrund der Reformatoren", ihre „ersten Ideeen" mit jener bestimmten Abzweckung zum Ausdruck bringt. Wer sich mit diesen Grundideeen eines weiß, steht innerhalb des reformatorischen Lehrkreises und ist daher ein „Theologus der augsburgischen Konfession" [33]. Die Augustana hat die lutherische Frömmigkeit ein= für allemal gegen eine unevangelische Mystik abgegrenzt. Man hatte auch nach Luthers Urteil nicht den Zweck, „gewisse Sätze festzusetzen", sondern vielmehr zu zeigen, daß man „diese und jene Irrtümer nicht habe" [34].

Von dieser geschichtlichen Auffassung aus erkennt Zinzendorf den bleibenden Wert der Augustana unbedingt an. Wenige seien, meint er, die dieses Bekenntnis für ein „absoluteres systema fidei necessariae und für ein venerabler documentum reformationis halten und sogar per omnia damit einstimmen", als er. Auch die Apologie schließt er in dieses anerkennende Urteil mit ein [35]. Der Wahrheitsgehalt der Augustana ist ein unveränderlicher, wenn auch

der Erweis der Wahrheit besser ausgeführt werden kann. „Wir sind nun zwei secula jünger; und was binnen 200 Jahren ehrlichen Gemütern an nachmaligen Entdeckungen zu Hilfe kommen können, nicht sowohl ratione veritatis ipsius als ratione des deutlichen und unwidersprechlichen Erweises der Wahrheit, da haben die Kinder der Altväter was zum besten“[36]). Die Reflexion auf den Wahrheitsgehalt der Augustana bringt Zinzendorf zu der Behauptung, daß sie als das reformatorische Bekenntnis zugleich ein allgemein christliches sei, das alle wesentlichen Lehren des Christentums, enthalte. Er hält sie für „das Dessein von dem philadelphischen Lehrgebäude“, d. h. von der Glaubenslehre der „Gemeine Jesu“. Wer diese Konfession, „wo sie nicht sowohl Beschuldigungen ablehnet als Theses formieret, nicht von Herzen annehmen kann, der hat kein philadelphisch Herz und kann in den Versuchungen dieser Zeit nicht bestehen“. Sie bekundet ihren reinen christlich-religiösen Charakter dadurch, daß die fremdartigen Erscheinungen, welche später durch Melanchthons Vermittelung in das evangelische Christentum hineingekommen sind, „die Philosophie“ und „die allzu kondescendenten principia circa hierarchiam“ vollständig fehlen.

Er nennt sie ein „inspiriertes Werk“, „die Konfession des Kirchleins Philadelphia“, der Gemeine Jesu, welche bei derselben stets bleiben werde. Wer sie annimmt, muß ein Kind Gottes sein, „sonst ist er ein Wäscher und adoptiert was, das er nicht verstehet“[37]). Sie trägt also unter christlichem Gesichtspunkt betrachtet einen vollkommen universalen Charakter. Sie ist mustergültig für jeden systematischen Aufbau der Glaubenslehre, denn sie deutet an, daß derselbe nicht von den spekulativen Dogmen auszugehen hat, sondern von der Heilslehre im engeren Sinn. Kein Lehrsystem, „das in die gemischte Religion (die nach Maßgabe der augsburgischen Konfession selbst notwendig aus Frommen und Bösen besteht) hinein gehört“, darf „über das Geheimnis der h. Dreieinigkeit roullieren, geschweige gar den Introitum damit machen“. Die Bekenner der Augustana thun das nicht, „denn das Systema fangen sie vom menschlichen Elend und Verderben an und führen es ins Verdienst Christi hinaus“. Wenn sie doch eine Lehre von der Dreieinigkeit geben, indem sie einen „Extrakt aus dem concilio Nicäno und symbolo Athanasii“ vorausgehen ließen, so handelt es sich dabei um einen „article isolé“, in welchem sie sich nur haben „legitimieren wollen beim Kaiser und dem ganzen Reich, daß sie von der Lehre der h. Dreieinigkeit nichts anderes halten, als was in den symbolis

oecumenicis vorgeschrieben ist". Der Artikel gehört nicht in das eigentliche System hinein, sondern hat die besondere Aufgabe, die rechtliche Zugehörigkeit der Bekenner zur Reichskirche geltend zu machen. Die Augustana ist ein „Systema", sie trägt aber nicht den Stempel eines Schulbekenntnisses, sondern den eines Glaubensbekenntnisses; sie ist ein „kreuztheologisches der Marterlehre und den daraus fließenden Herzensideeen gemäßes Bekenntnis". Sie gehört also in das Gebiet der „reinen Theologie", der „Herztheologie", der „Kreuztheologie" hinein. Indem Zinzendorf diese Bestimmung giebt, deutet er indessen zugleich an, daß in der Augustana doch die religiöse Beziehung des Gläubigen auf den gekreuzigten Christus nicht genügend zum Ausdruck kommt. Er spricht diesen Gedanken in der höchst unästhetischen Redewendung aus: „Wenn man eine Wundenbrühe darüber macht, so ist es leicht accomodiert, so kann alles, was drinnen ist, angewendet werden, so kriegt's einen Geschmack ꝛc." Unter diesem Gesichtspunkt nimmt er die alten Kirchenlieder zur Augustana mit hinzu, um den vollen christlichen „Lehrtypus" in seinem Sinne zu gewinnen[38].

Die geschichtliche Bedeutung der Augustana ist für Zinzendorfs Urteil nicht die, rechtsgültige Bekenntnisgrundlage einer neuen Teilkirche zu sein, so daß die Formulierung des Inhalts als solche verbindlich ist, sondern dieses Bekenntnis ist zu dem Zweck entworfen worden, in zweifacher Hinsicht apologetische Dienste zu leisten. Es soll den Nachweis liefern, daß das evangelische Christentum von Rechtswegen in die Reichskirche hineingehört, und daß dasselbe sich im Gegensatze gegen die „Irrgeister" befindet. Der Wert des Bekenntnisses liegt nicht in den Worten, sondern in den „Ideeen", und diese bekunden dasselbe als ein allgemeinchristliches Glaubensbekenntnis, in welchem das zur Darstellung kommt, was den Glauben der Gemeine Jesu, das heißt der in der Geschichte vorhandenen Kirche Christi konstituiert. Diese Auffassung war für Zinzendorfs kirchliches Handeln maßgebend. Die Zugehörigkeit zur Augustana bedeutet ihm nie die Mitgliedschaft an einer einzelnen konfessionellen Teilkirche, sondern vielmehr das Anteilrecht an dem Kreise derer, welche evangelisches und nicht schwärmerisches Christentum pflegen. Dieser Kreis wird, kirchenrechtlich betrachtet, durch das Corpus Evangelicorum vertreten. Den auf die Augustana folgenden Bekenntnissen hat er stets kritisch gegenübergestanden. Noch im Jahr 1751 bezeugt er, daß nur die Augustana für seinen Lehrvortrag maßgebend sei. „Ob die Vermehrung und Verbesserung dieses schönen corporis doctrinae viel Gutes

geschafft, ist hier der Ort nicht zu untersuchen. Gewiß ist, das der Ordinarius und seine Kirchen über dasselbe hinaus sich nicht binden lassen".[39])

Zinzendorf wünscht, daß die kirchlichen Bekenntnisse sämtlich unter den Gesichtspunkt gestellt werden sollen, unter welchem die Augustana thatsächlich entworfen worden ist; sie sollen Scheidewände bilden gegen die religiöse Schwärmerei. Er hat wohl namentlich die Mystik im Auge. „Solange die Symbole des Glaubens den Zweck haben, Irrtümer und allerhand neben eingeschobene Principia zu verhüten, die Leichtsinnigkeit eines unbändigen ingenii, die ebullitiones einer schwärmenden Imagination, die Verwegenheit eines ungebundenen und die Gefährlichkeit eines tiefsinnigen Freigeistes in Schranken zu bringen, oder zum wenigsten zu verhindern, daß dergleichen Übel ganze Häuser, ganze Gemeinen und Länder enveloppieren, so gehören sie unter die Dinge, davon die ersten Generalideeen, die freilich in praxi oft gar sehr verändert und unkenntlich werden, in dem geheimen Rat der heiligen Wächter selbst so gefaßt zu sein scheinen." Diesen Zweck hatte man im Auge, als man die Augustana verfaßte. Dagegen ist es ein schwerer Mißbrauch der Symbole, wenn man sie als autoritative Lehrkodices betrachtet, an welche man die Gewissen der Christen in derselben Weise zu binden sucht, wie sie sich selbst an das Wort Gottes gebunden fühlen. Der Schaden „von dergleichen Konfessionen ist der, wenn man sie zu Bibeln macht und dem Worte Gottes gleich setzt, ohne zugleich in Abrede zu sein, daß in einer jedweden offenbar Fehler stehen, daß fast in einer jedweden falsch übersetzte, auch wohl nur vergriffene Sprüche stehen, daß Sprüche angeführt werden, die entweder nicht so oder gar nicht in der Bibel stehen" u. s. w. Daß man das eingesteht, ist gut, „aber desto liederlicher ist's, dergleichen aus göttlicher Vorsehung mit sichtbaren notis der Menschlichkeit versehene productiones zu kanonisieren, der heiligen Schrift gleich zu setzen und nicht allein zu statuieren, daß kein Irrtum drin ist, ... sondern gar zu behaupten, daß alle Wahrheit drinnen ist .... und, daß die wirklich darinnen befindlichen Wahrheiten bei täglichem Anwachs der Einsicht und der Demonstration mit eben den Modifikationen müssen fortgepredigt werden, die damals gegolten haben; .... und daß man in der Art, um die Sachen begreiflich zu machen, sich nicht einmal einer bequemeren und besseren Methode bedienen dürfe". Die Konfessionen, wenn sie als bindende Lehrnormen aufgefaßt werden, hemmen den notwendigen Fortschritt der Lehrbildung,

indem sie dieselbe an Formeln binden, welche im Lauf der Geschichte selbstverständlich veralten müssen. Zinzendorf führt im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzung den Gedanken aus, daß die Überschätzung der Symbole die Folge hat, daß jeder Unterschied zwischen wirklicher Frömmigkeit und bloßer „Kopferkenntnis" verwischt wird. Der Orthodoxe als solcher erscheint ohne weiteres als Christ.

Dadurch schädigen die Symbole nicht nur die Lehrbildung, sondern auch die christliche Praxis. Es entsteht der Gedanke, daß die Seligkeit irgend wie an die Stellung zu den Symbolen geknüpft sei. Das religiöse Leben erscheint als ein theoretisches Verhalten, das sich nach einem bestimmten menschlichen Lehrgesetz zu regeln hat. Der „wesentliche Charakter" eines Christen besteht darin, daß er sich nicht auf seine Konfession beruft, sondern auf sein „Herkommen", auf seine „Natur" als Kind Gottes. Der Christ als solcher ist weder calvinisch, noch lutherisch, er ist von keiner menschlichen Autorität abhängig mit seinem religiösen Besitz. „Welcher Reformator, es sei Hus oder Luther oder Wiclif oder wie er heißt, wird so verwegen sein und behaupten, daß Menschen selig sind darum, weil sie zu ihm gehören." Man hat thatsächlich verschiedene Religionen und Symbole; ein rechtschaffener Christ kann sich entweder für Calvin oder für Luther entscheiden; „aber das giebt weder dem einen noch dem andern die geringste Befugnis, nicht das geringste Recht zum Seligwerden, das distinguiert ihn nur als einen ehrlichen Mann unter den Gläubigen"[40]).

So hoch Zinzendorf daher die Symbole unter jenem apologetischem Gesichtspunkt schätzt, als Grenzen gegen die religiöse Schwärmerei und Freigeisterei, so wenig erkennt er ihnen positiven Wert für die Kirche zu, wenn sie als irrtumslose Lehrnormen aufgefaßt werden. Sie hindern den theoretischen Ausbau der christlichen Erkenntnis und setzen den religiösen Glauben in einen bloß historischen um. Zinzendorf verweist seinerseits auf die hl. Schrift, in welcher er die allein maßgebende bleibende Grundlage der Lehrbildung sieht[41]). Symbole sind im Lauf der Kirchengeschichte entstandene Lehrdarstellungen, denen nur eine vorübergehende Bedeutung zukommt; dieselben müssen als nicht frei von Irrtümern und der Um- beziehungsweise Fortbildung fähig betrachtet werden.

Zinzendorf seinerseits erkennt nur die Augustana an. Eine oben (S. 338) citierte Bemerkung zeigte, daß dieses von ihm hochgeschätzte Bekenntnis ihn doch nicht vollständig befriedigte. Auch in der

Augustana kommt noch nicht der ganze Inhalt der reformatorischen Christuserkenntnis zum Austrag, da die religiöse Beziehung des Gläubigen zu Christus als dem Gekreuzigten nicht genügend berücksichtigt wird. Zinzendorf stellt daher eine andere Bekenntnisschrift der Reformationszeit, den Berner Synodus von 1532, der Augustana zur Seite, in welchem er die notwendige Ergänzung dieses Bekenntnisses erblickt. Zinzendorf hatte die genannte Schrift auf einer Reise in die Schweiz (1741) kennen gelernt[42]. Er sieht in derselben eine der Augustana gleichwertige Darstellung der ursprünglichen reformatorischen Christentumsauffassung. Diese Schrift enthält in der That die von Zinzendorf vertretene Idee der religiösen Bezogenheit der Gemeinde auf den gekreuzigten Christus. Durch diesen Gedanken muß die Darstellung der Augustana ergänzt werden. Möglich ist das deshalb, weil Luther und die übrigen Bekenner derselben thatsächlich diese Auffassung Christi vertraten, wenn sie dieselbe auch nicht in jenem Bekenntnis formell zum Ausdruck brachten. Auf diese Weise würde zum Beispiel der Gedanke symbolische Geltung erhalten, den auch die Apologie ausspricht, daß die Erkenntnis der Sünde nicht aus dem Gesetz, sondern allein aus dem Tod Christi gewonnen werden kann. Die Anerkennung dieser Wahrheit macht jede gesetzliche Bekehrungsmethode unmöglich[43].

Darum faßt Zinzendorf den Berner Synodus gleichsam als einen zweiten Teil zur Augustana auf; beide bilden in ihrer Zusammengehörigkeit einen zuverlässigen Prüfstein für Lehre und Leben; sie sind „uno et eodem spiritu“ geschrieben[44].

Luther stimmt mit den ersten 18 Sektionen jenes schweizerischen Bekenntnisses überein, wo er aus seiner persönlichen Überzeugung heraus redet, unbeirrt durch die philosophierende Art Melanchthons oder durch die polemische Rücksicht auf einen Fanatiker seiner Kirche[45] (S. 324). Mit Hilfe dieser Art der Christuserkenntnis will daher auch Zinzendorf sebst unter Berufung auf den Berner Synodus den Plan der Gemeinbildung verwirklichen[46]. Wenn er denselben mit der Augustana kombiniert, glaubt er durch die Art der beiderseitigen Abfassung und Entstehung dazu berechtigt zu sein. Die Augustana enthält die materia doctrinae, der Berner Synodus die Methode der Verkündigung und der Belehrung[47]. „Der Berner Synodus ist zwar vom 9. Januar 1532 datiert, aber doch noch im vorigen Jahre und also vor ausgebrochener Trennung zwischen beiden Religionen in continuationem et supplementum

Augustanae confessionis gehalten worden, in welcher letzterer nur die Theorie und vom methodo zu predigen nichts zu finden ist“ [48]. Diese Methode besteht darin, daß innerhalb der christlichen Gemeinde die Gläubigen hinsichtlich ihrer religiösen Erlebnisse an die Person Christi gewiesen werden. „Die Principia, die in den ersten Jahren der Reformation regiert haben, sind unverbesserlich. Was in der Augustana von des Heilands Person und evangelischem Gange der Kürze halber zurückgeblieben war, das ist das Jahr darauf im Berner Synodo ersetzt worden“ [49].

III. Beurteilung der Schultheologie.

1. Abweisung der Schulmethode.

Aus der Auffassung, welche Zinzendorf auf Grund seiner Christuserkenntnis in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung in Bezug auf das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Theologie gewann (S. 87 ff.), und aus seinen eigenen inneren Erlebnissen ergeben sich ihm praktische Konsequenzen, durch welche er genötigt wird, der bisher üblichen theologischen Schulmethode entgegenzutreten.

Schon die Art und Weise, wie das Ganze der Glaubenslehre aufgebaut wird, ist eine verkehrte.

Man geht nicht in der dem Wesen der christlichen Religion entsprechenden Form zu Werke. „Es wird die Religion von sehr vielen so vorgetragen, daß man seine Vernunft nicht sowohl unter die Kraft der Religion als unter die vorläufigen und zum Teil sich selbst widersprechenden Gedanken der Schwätzer gefangennehmen muß“ [1]. Die Denkenden weisen infolge davon die Religion überhaupt ab. Darum müssen „Politici“ aufstehen, Leute, denen im Gegensatz zu gewissen bezahlten Schwätzern die Religion in gesellschaftlicher Beziehung mehr Nachteil als Vorteil bringt, die den inneren Kampf zwischen Religion und Vernunft persönlich durchlebt und zu einem positiven Abschluß geführt haben, Leute, die „anstatt eines beständigen Philosophierens, welches nichts anderes ist, als das Handwerkszeug immer von neuem zurechte legen, ein gründliches Urteil fassen, in die Arbeit treten und ihr Thun vollenden“, indem

sie sich dabei von einem „nützlichen Verstande“ leiten lassen [2]). Unser liebes Vaterland deutscher Nation muß unter der Last der Pedanterie, Schultheologie und sophistischen Weltweisheit versinken, wenn ihm nicht in Zeiten ein besserer Grund untergeschoben wird [3]). Die gegenwärtige „Schultheologie“ sowie auch die „Schulmethode“ [4]) kranken an dem Fehler, daß man stets vom Vater redet und den Sohn übergeht. „Die Theologie hat der Teufel erfunden“; „niemand kommt zum Vater als durch Jesum Christum“ [5]). Man hat wohl „schöne Wahrheiten gesagt“, aber man hat dieselben „miserabel konnektiert“; man hat „die Zweige zur Wurzel gemacht und den Baum des Erkenntnisses umgedreht“. Wenn man in ein theologisches Handbuch, in einen Katechismus oder in ein Glaubensbekenntnis hinein sieht, beginnt die Darstellung in der Regel „mit Gottes Wesen, Offenbarung und Eigenschaften“. Da setze es erstlich, erklärt Zinzendorf, eine metaphysische Grille von so und so viel Zeilen, wer der liebe Gott sei, was er für ein Wesen und Geist sei, und, nachdem man von Gott auf die Engel und Menschen gekommen sei, gelange man endlich zu Christus, während Paulus ausdrücklich erklärt habe, einen andern Grund könne niemand legen außer demjenigen, der gelegt sei, Christus [6]). Leider sind die philosophischen Schulen, die Kaiser Julian den Christen mit einer satirischen Deklaration genommen, später mit desto größerem Eclat wieder hergestellt worden; man hat sie so eingerichtet, daß man die Metaphysik eher traktiert als die Theologie, eher abstrahiert als appliziert. Daher fehlt das richtige Verständnis für die Person Christi [7]). Das System der christlichen Glaubenslehre muß in der Weise gewonnen werden, daß der für den Entwurf desselben maßgebende Begriff, der Gottesbegriff, nicht mit Hilfe einer philosophischen Metaphysik, sondern aus dem geschichtlichen Christus erhoben wird. In dem Maße, als die Schultheologie das versäumt, ist sie unbrauchbar (vgl. S. 31 ff.).

2. Abweisung der Demonstration auf theologischem Gebiet.

Weder der religiöse Glaube, noch auch die theologische Weltanschauung können auf logische Demonstration aufgebaut werden. „Es ist absurd, wenn man die Leute mit Argumenten bereden will, daß sie einen Heiland brauchen“ [8]). Im besten Fall wird ein Wissen erreicht, aber nicht eine religiöse Überzeugung. „Man kann etwas wissen, ohne es zu glauben; das sappiert alle Philosophie

und alles Raisonnieren und alle die Hilfe, die die Schlußkraft der Religion geben kann.“ Leibniz und andere Philosophen machen einen point d'honneur daraus, die Religion auf die Vernunftspitze hinauszutreiben und gegen die Verleugner aller Religionen zu behaupten, daß dieselbe lauter Vernunft sei, aber ohne Erfolg. Wenn man die Glaubenslehre auch lückenlos demonstriert und mit der Vernunft zusammenpaßt, als wenn's zusammengehämmert wäre, so daß die Harmonie aller Dinge mit den Ideeen der Schrift zusammenstimmt und der religiöse Glaube auf die Evidenz eines mathematischen Beweises gebracht wird — „quid inde, was kommt heraus? sie wissen's und glauben's doch ebensowenig als zuvor; glauben kann man sie nicht machen“. Das Glauben beruht auf „Lust und Liebe zur Sache“ [9]). Man wäre theologischerseits zu einer falschen Verwendung der Demonstration nicht gekommen, wenn man nicht die „theologische Heilsordnung“ in unrichtiger Weise fixiert hätte. Die Apostel haben erklärt: Wir haben erstlich geglaubt, zweitens erkannt. Diese Anordnung der verschiedenen Vorgänge ist der späteren theologischen vorzuziehen, „da Wissenschaft, Beifall und Zuversicht anders rangiert sind“ [10]). Nach der Methode Christi und der Apostel geht die herzliche Zuversicht der richtigen Wissenschaft voran. Der Beifall tritt mit der Wissenschaft pari passu ein und zwar in der Weise, daß er bei jeder neuen Einsicht sich geltend macht, sobald das Herz inne wird, wo dieselbe herrührt. Das erste Mal stimmt man bei aus Affektion und hernach aus grundreichender Überzeugung. Die erste Form des Beifalls gestattet noch nicht, auf andere Menschen mit Erfolg einzuwirken. Erst dann, wenn der Beifall auf einer voraufgehenden völligen Überzeugung ruht, wirkt er auch bestimmend auf andere ein. Die von der Schultheologie gewählte Aufeinanderfolge, welche der „Wissenschaft“ die erste Stelle einräumt, beruht auf der Nachwirkung der vorchristlichen Prinzipien des „weisen Heidentums“. Von diesem Standpunkt aus will man das betreffende Objekt zuerst erklärt, formuliert und bewiesen haben; hat man sodann das Einzelne in einen systematischen Zusammenhang gebracht, bemüht man sich, das so Gewonnene zu glauben und demselben gemäß zu leben. Das ist ein hysteron proteron und heißt „die Theologie von hinten anfangen“.

Der im Christentum allein gültige Weg führt vom praktischen Glauben zur wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Umstand, daß man jenen umgekehrten außerchristlichen Weg beschritt, hat die bedeut-

same Folge, „daß die Christenheit in so unendliche Meinungen zerteilt ist, und die modi concipiendi so divers sind". Solange man das Prinzip befolgt, „die Sachen erst systematisch zu erkennen und eine vollkommene Wissenschaft davon zu erlangen, und sich erst danach ums daran Glauben zu bemühen, so lange kann man's vor Konfusion der Ideeen, vor pyrrhonismo (Zweifelmut), vor wahrscheinlicher Kontradiktion und allerhand scheinbaren Inkongruitäten zu keiner festen Erkenntnis selbst in Ansehung der Gottheit, geschweige über sonst etwas bringen" [11]). In demselben Maße, als der Gottesbegriff außerchristlich bestimmt bleibt, ist eine feste und einheitliche christliche Gotteserkenntnis nicht möglich. Die Zerspaltung der christlichen Theologie in verschiedene theoretische Parteistandpunkte ist die Folge einer falschen theologischen Schulmethode. Hilfe bietet jene „reine Theologie", welche, vom Glauben der Gemeinde ausgehend, die Erkenntnis Gottes lediglich aus dem Objekt dieses Glaubens, aus dem historischen Christus zu gewinnen sucht. Von da aus ließe sich allein eine allgemeingültige, einheitliche christliche Glaubenslehre gewinnen. Solange sich noch Reste eines außerchristlichen Gottesbegriffs innerhalb der christlichen Erkenntnis erhalten und ihre Stütze an einer untheologischen Methode finden, muß die Zerspaltung in sich widersprechende Lehrparteien fortdauern (vgl. S. 82 ff.).

3. Abweisung der theologischen Spekulation.

Dieselbe Grundanschauung leitet Zinzendorf, wenn er schon frühzeitig jeder Form theologischer Spekulation entgegentritt, welche darauf ausgeht, das Wesen und die Willensentscheidungen Gottes, soweit sie im Verhältnis zum Menschen rein transcendenter Natur sind, aufzuhellen. Im Blick auf den Chiliasmus Petersens, dessen „ziemlich derbe Principia" ihm nicht anstehen wollen, weist er schon 1718 jede metaphysische Behandlung der Theologie ab: göttliche Geheimnisse liegen außerhalb des menschlichen Erkenntnisbereichs [12]). Die Rücksicht auf den oben genannten Mystiker veranlaßt ihn später in einer bekenntnisartigen Schrift zu der Behauptung, daß zur Erklärung solcher Vorgänge, welche jenseits des irdischen Geschehens liegen, auch die auf dieselben sich beziehenden „dunkeln und geheimnisvollen Redensarten" der h. Schrift nicht verwendbar seien, weil sie zur Aufstellung „eines theologischen Grundsatzes" nicht hinreichend sind. Ein solcher läßt sich vielmehr nur unter der Bedingung gewinnen, daß „klare und deutliche Ausdrücke der heiligen Schrift"

vorliegen. Deshalb verwirft er die Lehre von der Apokatastasis; die „erste Auferstehung" ist nicht gänzlich zu leugnen, unterliegt aber vielfältigen Erklärungsmöglichkeiten; jedenfalls ist sie „von den türkischen, jüdischen, phantastischen Ideeen, die das Volk oftmals zu Extravaganzen verleitet und deshalb von unsern Vätern eliminiert worden, gänzlich zu reinigen" [13]).

Im Sinne dieser Aussprüche wirkt Zinzendorf auch auf seine Umgebung, von welcher aus 1734 der Grundsatz aufgestellt wird, daß das „weitläufige Philosophieren über göttliche Dinge den Kindern Gottes ein Greuel sei, und auch in sich selbst ganz unkräftig und wider das Geheimnis des Kreuzes" [14]). Zinzendorf wendet sich aber nicht nur gegen die Mystiker. Er verwirft jede spekulative Betrachtungsweise der göttlichen Dinge. Auch vom Standpunkt des Denkens aus beurteilt ist sie als Verirrung zu bezeichnen. „Das Unternehmen, über die Gottheit seine Gedanken laufen zu lassen, ist schon ein Zeichen von der Zerrüttung und Verrückung des Verstandes." Daß ein Gott ist, wissen alle Menschen „von Natur"; sie werden „nur teils durch die Kreaturen darauf gebracht, teils durch das Wort erinnert" [15]). Mit dieser Gottesvorstellung haben sie sich zu begnügen. Dieselbe ist in ihrem Entstehen sofort an die Weltvorstellung des Menschen gebunden, indem sie unter der Wirkung der „Kreaturen" entsteht. Sobald der Mensch nun eine Gotteserkenntnis anstrebt, welche dieser eigentümlichen Bedingtheit glaubt entraten zu können, verliert er den festen Boden unter den Füßen. In diesem Sinne erklärt Zinzendorf im „Passagier" seinem Collocutor: „Wenn der Herr Wirt über die Erschaffung der Welt weit hinaus ist, so darf er nicht weiter denken, wenn er nicht will, und wenn er weiter denkt und wird verrückt im Kopfe, so ist es seine Schuld" [16]). Darum sind auch der Schultheologie bestimmte Grenzen gesetzt. Religiöse Geheimnisse, wie z. B. dasjenige der göttlichen Gnadenwahl, müssen, auch wenn sie in der h. Schrift angedeutet sind, mit der größten Vorsicht behandelt werden; namentlich ist die Frage nach der Ursache in keiner Weise zu stellen, indem man „die eigentliche Art der Geheimnisse mit Gründen, warum es Gott so und nicht anders gemacht, deutlich machen will" [17]). Dasselbe gilt von jeder theologischen Behandlung der Person Christi. „Wenn ich ein Buch sehe", sagt Zinzendorf, „das von der Gottheit Jesu Christi und von dem Zusammenhang seiner göttlichen und menschlichen Natur philosophisch handelt, seufze ich und denke, da prostituiert sich wieder einmal jemand" [18]). Das Reich der Spekula-

tionen ist ein „Schattenreich", ein „regnum umbratum" [19]. Trotz dessen übt dasselbe auf den Menschen eine starke Anziehungskraft aus. Er hat lieber etwas Unbegreifliches, Unerforschliches, „Transcendentales, über alle Himmel hinaus Höheres, als er ist", und will lieber „einem solchen spectro Ehrerbietung bezeigen als einem Gotte, der seines Fleisches und Blutes ist" [20].

Wenn Zinzendorf übrigens noch 1750 die theologische Metaphysik für absurd erklärt, so stellt er sich selbst ausdrücklich auch unter das in jener Erklärung enthaltene Urteil. „Ich rechne unsere eigene Ideeen mit darunter, sobald sie weiter extendiert werden, als gewisse Irrtümer zu removieren und außer der Schrift Sätze zu formieren" [21].

4. Die missionarische Verkündigung als Erfahrungsprobe.

Die von Zinzendorf gerügten Übelstände auf dem Gebiete der Theologie lassen sich sämtlich heben, wenn im Blick auf die christliche Praxis und Theorie der Grundsatz von der alleinigen Erkenntnis Gottes aus Christo anerkannt und befolgt wird. Zinzendorf konnte die Erfahrungsprobe machen, indem ihm die Möglichkeit gegeben wurde, teils persönlich, teils durch seine Sendboten die christliche Religion unter Völkern einzuführen, welche derselben bisher fern gestanden hatten.

Wenn er „Heidenmission" ins Leben rief, so handelte es sich dabei weder um die Befolgung eines weltbürgerlichen Kulturinteresses, noch um ein mehr oder weniger erkünsteltes christliches „Werk" im pietistischen Sinne. Mährische Emigranten waren ihm ohne sein Zuthun in den Weg geführt worden; daraus erwuchs ihm die Aufgabe, diese Fremdlinge in eine christliche Kolonie zu sammeln, deren menschliches Haupt er als Gutsherr und Patron war. Die Landesgesetze machten die Existenz der Kolonisten durchaus unsicher, jeden Augenblick konnten sie zu erneuter Fluchtwanderung gezwungen werden. Darum blieb der Wandertrieb in ihnen lebendig; doch hatten sie in der Schule des Grafen gelernt, denselben in den Dienst der Reichsgottesaufgaben zu stellen.

Zinzendorf handelte als genialer Mensch und frommer Christ, indem er das Schicksal der Emigration in die That der Heidenmission umwandelte.

Die böhmische und die salzburger Emigration sind verschwunden, ohne erhebliche Spuren zu hinterlassen; aus der mährischen

Brüderemigration ist die neuere Mission erwachsen. Damit hat Zinzendorf der Ära der Religionswanderungen einen Ertrag abgewonnen, welcher schließlich nicht bloß für die christliche Kirche, sondern auch für die allgemeine Kulturentwickelung von großer Bedeutung geworden ist.

Wenn Zinzendorf seiner Auffassung des Christentums folgte, konnte er selbstverständlich nicht daran denken, eine bestimmte kirchliche oder konfessionelle Richtung auf das neue Arbeitsfeld zu übertragen. Jene Konfessionen verweigerten ja den mährischen Emigranten das Heimatsrecht.

Was hatte überdies ein Neger oder ein Eskimo mit der Konkordienformel oder mit der Dortrechter Synode zu thun? Im Lichte der neuen Aufgabe der Christentumsverbreitung in den überseeischen Ländern erkannte Zinzendorf in demselben Jahre, in welchem er volle Einsicht in die Grundlagen der christlichen Glaubenslehre gewann (1732, S. 281), daß dieselbe in der hergebrachten Form hier nicht verwendet werden könne, sondern eines neuen Entwurfs bedürfe.

Das Christentum ist den Heiden zu verkündigen, wie es in der Person des Gekreuzigten dargeboten wird. Der Anfang ist nicht nach der gewöhnlichen Lehrmethode mit dem Beweise von dem Dasein Gottes zu machen — erklärt Zinzendorf dem nach St. Thomas aufbrechenden Missionar Leonh. Dober (21. August 1732) —, davon sind sie nach Röm. 1, 19. 20 schon unterrichtet, aber daß Christus in die Welt gekommen sei, die Sünder selig zu machen, davon wissen sie nichts. Mit der Predigt von Christus soll daher der Anfang gemacht werden, und zwar mit derjenigen von seiner Menschwerdung, seinem Leiden und Tod [22]). Wenn die Sendboten ohne Frucht arbeiten, liegt der Grund darin, daß sie „auf die Schulmethode geraten sind“ [23]). In Westindien bewährte sich diese Christusverkündigung. Als in St. Thomas die Neger, welche sich zum christlichen Glauben bekannten, deshalb von den christlichen Europäern verfolgt wurden, hatten sie Gelegenheit, sich davon zu überzeugen, daß die ausschließlich maßgebende Autorität im Christentum die Person Jesu Christi selbst ist, während sie in einem Bekenntnis nicht liegen kann, das seinem Anhänger die Verfolgung Neugetaufter gestattet. Zugleich machten sie allerdings auch die Wahrnehmung, daß ein Unterschied sei zwischen Christentum und Christenheit. Zinzendorf verzichtete gern darauf, ihnen denselben theoretisch auseinanderzusetzen [24]).

Wie Zinzendorf sich die Ausführung der Evangeliumsverkündigung denkt, hat er mehrfach auch in offiziellen Aktenstücken ausgesprochen [25]), welche teilweise später zu berücksichtigen sein werden. Die kirchliche Dogmatik ruht auf Bildungsgrundlagen, welche den neuen Christen ganz fremd sind. Darum kann sie ihnen nicht, so wie sie ist, dargeboten werden. Damit hängt die andere Forderung zusammen, daß ihnen überhaupt nicht ohne weiteres die den europäischen Verhältnissen entsprungene Weltanschauung übermittelt werden solle, welche überdies an fundamentalen Irrtümern bezüglich der Religion und religiösen Erkenntnis leidet. Man lasse die Leute vielmehr in den ihnen eigentümlichen Weltverhältnissen und suche sie innerhalb dieser zu Christen heranzubilden. Es ist eine Hauptaufgabe der Missionare, „die Menschen in ihren Verfassungen, darin sie Gott mit dem System der Welt verknüpft, ungestört zu erhalten, ja wohl in denselben treuer und gebräuchlicher zu machen“ [26]).

Der Indianer folge den Büffelherden und baue sein Welschkorn in der Prärie; zu beidem leite ihn der Missionar an; so wird das junge Christentum des Volks besser gedeihen, als wenn ihm „das Mark durch den Feuertrank des weißen Mannes vergiftet wird“.

Zinzendorf unternimmt schon 1741 die missionarischen Erfolge als Beweise für das Recht seiner theologischen Stellung in Anspruch zu nehmen. Man beschuldigt ihn, daß er dem stilo theologico zu wenig Platz gebe, und dem stilo scriptuario zu gezwungen inhäriere. Er beruft sich dagegen auf das Beispiel Christi und auf die „darin liegende unvergleichliche Allgemeinheit, womit man unter sogar diversen Meinungen die göttlichen Wahrheiten ins Licht setzen kann“. Die offenbare Thatsache, daß man Heiden von verschiedenen Nationen „durch sogar unansehnliche Boten, als die unsern sind“, für das Christentum schnell gewonnen habe, ist ein klarer Beweis dafür, „daß der Herr mit unsrer Theologie sei“.

Später bemerkt er, es sei schwer, „einen Heiden mit Gott näher bekannt zu machen“, habe er aber einmal Christus erfaßt als die Offenbarung Gottes im Fleisch, so halte er sich für viel zu glücklich, als daß er sich die Mühe geben sollte, „in die abstractiones von Gott zu exspatiieren“. „Das wissen wir aus Erfahrung, so finden wir's unter den Mohren und Wilden in Nord- und Südamerika“ [27]). Der richtige Begriff der christlichen Gotteserkenntnis, der aus dem Entstehungspunkte der geschichtlichen Offenbarung selbst gewonnen wurde, bewährt sich als solcher, wenn er an den natür-

lichen Menschen herangebracht werden kann, der noch frei von den Traditionen theologischer Verbildung ist.

Zinzendorf verwirft die Schultheologie, insofern er ihre Methode für unrichtig und das mit derselben verbundene demonstrative und spekulative Verfahren für irreleitend erklärt. Die pietistische Zweiteilung einer theologia viatorum und regenitorum nimmt er nicht an, wohl aber sucht er der Schultheologie eine einheitliche neue Theologie gegenüber zu stellen, die das bieten soll, was unter jenem Titel der theologia regenitorum gesucht wurde (S. 83). Diese Art der christlichen Gotteserkenntnis ist für ihn so wenig Sache der Schule, daß er die Probe auf ihre Echtheit nicht an Demonstrationen, sondern an der Missionspraxis macht. Der Anfang dieser Theologie hängt also eng mit der Entstehung der Mission zusammen und damit zugleich auch mit derjenigen des selbständigen Kirchentums der Brüder.

IV. Die Auffassung der Kirchenlehre.

A. Beurteilung und Behandlung der Heilslehre.

1. Die Alleinberechtigung der Predigt des Evangeliums.

Zinzendorf weiß sich mit der evangelischen Grundanschauung der lutherischen Reformation eins. Dies gilt namentlich auch von dem Grundsatz, daß das Heil innerhalb der christlichen Gemeinde allein aus der Person des gekreuzigten Christus angeeignet werden kann. Dieser Grundsatz nötigt Zinzendorf, auf mehreren Punkten der Kirchenlehre entgegenzutreten. So verwirft er den von ihr aufgestellten und von seiten des kirchlichen Pietismus praktisch angewandten Satz, daß die christliche Verkündigung zuerst durch Vermittelung des Gesetzes Buße zu wirken und sodann erst das Evangelium zu bieten habe, indem er mit dem hallischen Pietismus dadurch in Differenz gerät, daß er behauptet, „man müsse die Predigt an die Menschen mit dem Evangelio anfangen“ [1]. Die Verkündigung hat sofort die Thatsache darzubieten, „daß Jesus ist in die Welt gekommen, eine Kraft Gottes, selig zu machen alle, die

daran glauben." Die Erkenntnis der Sünde kommt daher nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium[2]). Auch zur Heiligung vermag die Predigt des Gesetzes nichts beizutragen. „Wenn wir kein Gesetz, sondern lauter Evangelium verkündigen, so werden die Leute viel heiliger, als wenn wir 10 Jahre hinter einander das Gesetz predigten"[3]).

Es erscheint als eine Absurdität, wenn man „ungläubige Sünder" durch das geschriebene Gesetz aufwecken will; das heißt die Pferde hinter den Wagen spannen. Einen Sünder „heilsamlich zur Seligkeit schrecken" zu wollen, ist ein thörichtes Unternehmen, denn „es ist keine größere Kunst, zu glauben, daß Jesus für unsere Sünden gestorben ist, als zu glauben, daß ein geschriebenes altes Gesetz Gottes ist, und das Glauben des einen ohne das Glauben des andern nicht sein kann". Wer Christus gegenüber nicht zu Sündenerkenntnis und Glauben gelangt, der wird noch viel weniger glauben, „wenn man ihm Mosis Historien erzählt"[4]). Der Person Christi wohnt im Gebiet der christlichen Religion allein die Kraft inne, glaubenerregend zu wirken: darum kann auch der erste in der Sündenerkenntnis zutage tretende Anfang einer bewußten religiösen Beziehung auf Gott in der christlichen Gemeinde nur durch Vermittelung der Person Christi, welche das Evangelium darbietet, entstehen. Zinzendorf bekennt daher, daß er, solange er lebe, den Menschen nur auf dem Wege der Evangeliumsverkündigung zur Sündenerkenntnis verhelfen wolle und nie dazu schreiten werde, sie durch das Gesetz dahin zu bringen, wohin sie durch die Gnade in Christo gelangen können. Ein umgekehrtes Verfahren würde in das Gebiet des Rechts und des Staates hinein gehören, nicht in das der Religion und der Kirche. Leute, die auf dem Gesetzeswege geleitet sein wollen, sagt Zinzendorf, „weiß ich nicht besser aufgehoben als in den Händen der lieben Obrigkeit. Da ist eine gute Polizei ungleich dienlicher als Gesetz und Evangelium, und sowenig ein wahrer Geistlicher das brachium seculare nötig hat den Glauben aufzurichten, so wenig bedarf eine weise und solide Obrigkeit eines Evangelisten, der den Leuten die Hölle heiß macht"[5]). Die Anwendung der Gesetzespredigt in der christlichen Gemeinde bedeutet eine falsche Vermischung des Rechtsgebietes mit dem des Glaubens. Beide sind streng von einander zu scheiden. Die durch Gesetzespredigt erzielte Sinnesänderung ist daher auch nur eine solche, wie sie im Gebiet des Rechtslebens eintreten soll und kann. Das Böse wird unterlassen aus Furcht vor der Strafe. Eine

Änderung des Sinnes, welche ethischen Wert hat, ist nur durch das Evangelium zu erzielen. „Die Sinnesänderung, daß man nicht mehr sündigen will, weil man nicht darf, entstehet aus Furcht; die Sinnesänderung, daß man nicht mehr sündigen will, weil man nicht mag, ob man gleich darf, entstehet aus der Gnade.“ Während im ersten Falle lediglich ein Unterlassen der bösen Handlungen erfolgt, tritt im zweiten Falle Änderung der Gesinnung ein. „Wer keine Gnade hat, sündigt nicht, weil er sich vor der Strafe fürchtet; wer Gnade hat, weiß, daß ihm der Heiland vergiebt, wenn er sündigt, aber er sündigt nicht, weil er nicht mag“ [6]). Infolge davon eignet der durch das Gesetz hervorgerufenen religiösen Erweckung stets der Charakter des Schwankenden; die Stetigkeit fehlt. „Die gesetzliche Methode macht unzulängliche Schrecken und unzuverlässige Begnadigungen; die Lehre von Jesu Wunden und Verdienst macht bei weitem nicht so schnelle Erweckungen, aber bleibend“ [7]). An dieser Anschauung festhaltend, erklärt Zinzendorf der Hennersdorfer Kommission, daß aus dem Gesetz wohl Erkenntnis der Sünden komme, nur sei solche Erkenntnis nec sufficiens nec salutaris [8]).

Zinzendorf handelt vollständig konsequent von seiner Grundanschauung aus, wenn er diese Aufstellung der Kirchenlehre verwirft, an welcher der Pietismus seine Bekehrungstheorie vielfach angeschlossen hatte.

2. Zorn Gottes.

Der Gedanke, daß die Buße dem göttlichen Gesetz gegenüber in der Form einer Zerknirschung erlebt werden soll, deutet an, daß in Gott eine negativ wirkende Strafmacht gedacht wird. In noch höherem Grade ist dies bei der Lehre vom Zorne Gottes der Fall welche im Zusammenhang mit der Stellvertretungstheorie geltend gemacht wird. Zinzendorf führt, gemäß seiner Grundanschauung, daß der Gläubige im gekreuzigten Christus die Liebe und Gnade Gottes erkennt, das ganze Heilswerk (schon 1725) auf die Liebe Gottes zurück [9]). Andererseits behauptet er jedoch, daß Christus die Menschen vom Zorn Gottes erlöst habe [10]). Das Blut Christi ist die Gabe, „damit die göttliche Gerechtigkeit befriedigt, der Zorn gestillet, der Satan geschweiget und unsre Sache erstattet ist.“ Christus stirbt, „um unsere Sünden zu büßen und Gott zu versöhnen“ [11]). Eine nähere Bestimmung über den Gegenstand des Zornes enthält der Ausspruch, Christus habe die Gläubigen „vom

Zorn und von der Gerechtigkeit über das Böse, die eine von der Gottheit unzertrennliche Tugend ist“ [12]), erlöst. Der Zorn Gottes bezieht sich also nicht sowohl auf die Menschen oder auf Christus, sondern auf das Böse. Obwohl Zinzendorf einen Zorn Gottes lehrt, steht dieser Gedanke doch nicht im Mittelpunkte seiner religiösen Weltanschauung, denn als Dippel die betreffende Lehre angriff, fühlte er sich nicht dadurch beunruhigt, und zwar deshalb nicht, weil ihm die Frage in der That fern lag. Sie bildet ein Problem der Theodicee, das er weder lösen will, noch kann [13]). Er tritt indessen in der Folgezeit an dieses Problem heran und sucht es in der Weise aufzuhellen, daß er feststellt, in Gott an sich sei kein von Ewigkeit bestehender gegen die Menschen gerichteter Zorn zu denken, aber der Mensch, welcher als Sünder im geschichtlichen Leben steht, erfährt an sich selbst Gott als einen zornigen. Wenn also die h. Schrift vom Zorne Gottes redet, will sie nicht eine transcendente Eigenschaft Gottes aussagen, sondern eine geschichtliche Offenbarungsweise desselben, welche der Mensch in sich erlebt. Nicht eine negierend wirkende Naturbestimmtheit Gottes wird damit behauptet, sondern eine Art und Weise seines ethisch bestimmten Handelns, und zwar diejenige, welche der Mensch, soweit er Sünder ist, an sich erfährt. Die Aufgabe, den Zorn als angebliche Naturbestimmtheit Gottes mit dem Wesen Gottes überhaupt zu vermitteln, kann daher theologischerseits überhaupt nicht gestellt werden. Das wäre Aufgabe einer philosophischen Theodicee, wie sie Leibniz versucht hat (S. 275 ff.). Die ganze Frage ist also nicht, wie die Kirchenlehre andeutet, unter den Gesichtspunkt der göttlichen Transcendenz zu stellen, sondern lediglich unter den der geschichtlichen Heilsoffenbarung Gottes. Von da aus betrachtet steht fest, daß Gott „dem Bösen“ zürnt. Das muß der Mensch, soweit er an diesem Anteil hat, erfahren. Diese Auffassung der Sache, welche sich Zinzendorf aus der Auseinandersetzung mit Dippel ergab, hat er dauernd festgehalten, indem er den Gedanken, daß Gott an sich Zorn habe, direkt abweist. „Ich glaube noch“, sagt er (1740), indem er auf den Dippelschen Streit zurückweist, „Gott in essentia habe gar keinen Zorn. Er hat gar keinen Affekt. Alle Affekte sind nur effektive“. Indem man vom Zorn Gottes redet, objektiviert man eine subjektive Erfahrung, die man unter der Wirkung der Offenbarung Gottes in Christo macht. Zinzendorf erklärt den Ausdruck: „Alle Affekte sind nur effektive“ durch folgenden Zusatz: „sie sind nur im Menschen so. Der Gott in der Bibel ist der

Heiland, insoweit er sich uns offenbart hat, der Gott mit uns, der menschlich mit uns handelt. Die Atheisten moquieren sich nur, daß man Gott zornig nennt und den Zorn in sein Wesen setzt, und das kann man ihnen wohl lassen, wenn sie uns nur eingestehen, daß der Gott mit uns, wenn er mit unsern Bosheiten zu thun hat, Zorn beweiset" [14]. In dem Sinne der in der Geschichte offenbar werdenden Verurteilung alles Bösen kann daher von einem Zorne Gottes die Rede sein. Es soll damit lediglich das durchweg ethisch abgezweckte Handeln Gottes an den Menschen bezeichnet werden. „Der Zorn ist an sich keine Sünde, noch Fehler, sondern das werden bei dem Menschen erst die Affekte, die aus dem Zorn entstehen. Der Zorn ist in der Gottheit die Widrigkeit wider alles Böse" [15].

Von einem außerchristlichen Standpunkt aus kann man daher in diesem Sinne überhaupt gar nicht vom Zorne Gottes reden. Es handelt sich nicht um einen philosophischen oder allgemeinreligiösen, sondern um einen specifisch christlichen Begriff, der lediglich im Zusammenhang mit der in der Anschauung Christi gewonnenen Sündenerkenntnis festgestellt werden kann.

Zinzendorf sagt (1751) im Blick auf sich und seine Genossen, daß man erst, nachdem man sich in seiner Sündigkeit erkannt habe, „die Realität und den Ernst des Zornes Gottes aus Jesu Leiden habe verstehen lernen". Unmittelbar an diese Äußerung knüpft er im Rückblick auf die vor kurzem durchlebten Jahre religiöser Schwärmerei die Bemerkung: „Sonderlich hat uns der h. Geist die letzten Jahre her den Glauben recht in die Hände kommen lassen, was daraus kommen könnte, wenn so ein Häufchen heiliger Leute beisammen wäre, die sich erstaunlich über den Heiland freuten und vergäßen, wer sie sind, und was es ihm gekostet, daß sie nun erlöst sind" [16]. Der Gedanke an den Zorn Gottes über alles Böse in seiner Verbindung mit der Erlösung durch Christus bewahrt vor religiöser Extravaganz auf den Wegen des Leichtsinns.

Wenn Zinzendorf auf den Beweggrund zu reden kommt, welcher Gott veranlaßte, Christus in den Tod zu geben, redet er stets nur von der Liebe Gottes [17]. Der Erklärung Spangenbergs, den göttlichen Zorn könne man sich nach Analogie der Gefühlserregung einer Mutter vorstellen, welche, weil sie ihr Kind liebt, unzufrieden ist, daß es sich in Gefahr begiebt, widerspricht er nicht [18]. Die bei Zinzendorf stetig vorhandene entschiedene Abneigung gegen die Reprobationslehre zeigt überdies zur Genüge, daß er einem Gottesbegriff,

welchem das negative Merkmal einer zerstörenden Naturkraft eignet, völlig fremd gegenüber steht. Er wies endlich, allerdings im Zusammenhang mit seiner Auffassung Christi als des Schöpfers, den Gedanken einer Zornstillung in Gott vollständig ab. Christus sei der beleidigte Teil. Es sei Irrtum, wenn man dogmatice sage, Christus habe den Zorn seines Vaters stillen müssen. „Es steht nichts in der Bibel von einem aparten Zorn des Vaters Jesu Christi. Er, der Heiland, hat alles mit sich selbst versöhnt, er hat die Differenz zwischen sich und seiner eigenen Kreatur aufgegeben und Friede gemacht.“ Christus selbst, als Schöpfer der Kreatur, ist lediglich durch den Beweggrund der Liebe zur Übernahme des Leidens und des Todes veranlaßt worden [19]).

Zinzendorf schließt seine auf diesen Lehrpunkt bezüglichen öffentlichen Erklärungen mit dem Ausspruch ab: „Der Apostel [Paulus] hat nie eingestanden, daß die Feindschaft bei Gott sitzt, sondern er behauptet, die Feindschaft sitze bei uns. Er ist für uns gestorben, da wir noch Feinde waren, er hat uns Feinde versöhnt durch seinen Tod“ [20]).

Die Macht der Negation liegt nicht in Gott, sondern im Bösen; insofern die Menschen diesem dienen, sind sie Feinde Gottes, und als solche können sie von Gott keine andere innere Erfahrung machen als eine solche, in welcher sie Gottes als eines überlegenen zürnenden Gegners inne werden.

Die Kirchenlehre geht von einer essentia oder substantia Gottes aus und läßt das Problem entstehen, einen Ausgleich der verschiedenen Eigenschaften Gottes, der Liebe und des Zornes, auf diesem allgemeinen Naturgrund zu versuchen. Zinzendorf geht von der geschichtlichen Offenbarung Gottes in der Person Christi aus, welche von substantia in Bezug auf Gott überhaupt nichts weiß; sie führt vielmehr auf die Bestimmung, daß Gott Liebe sei. Damit ist der religiöse Begriff Gottes erschöpft. Tritt eine Differentiierung dieser Bestimmtheit ein, so beruht dieselbe nicht auf Wesensveränderungen in Gott, sondern auf den verschiedenartigen in der Menschengeschichte vorhandenen Gemütszuständen, in welchen dieses einheitliche Wesen Gottes, indem es sich auswirkt, erlebt wird.

Im Feinde Gottes erregt diese ewige Liebe Unlust, darum erfährt er sie als Zorn. Das Kind Gottes erlebt sie als das, was sie ist, und kennt den Begriff eines Zornes Gottes nur insofern, als auch in ihm noch irgend ein Zusammenhang mit der Gottesfeindschaft vorhanden ist. Zinzendorf hat den religiösen Gedanken, welchen

die Kirchenlehre zum Ausdruck bringen will, beibehalten, die Begründung desselben aber auf einem andern Wege versucht. Die Differenz liegt letztlich darin, daß er den Gottesbegriff der Kirchenlehre von seinem Standpunkt aus nicht teilen kann.

3. Genugthuung und Strafstellvertretung.

Zinzendorf hat sich die Terminologie der Genugthuungslehre in ihrer orthodoxen Form schon frühzeitig angeeignet. In einem seiner ersten Lieder (1713) singt er in Bezug auf Christus: „Es trafen dich die angeflammten Wetter, die sich an unsern frevelhaften Thaten entzündet hatten.“ In einem späteren Liede (1724) findet sich der Ausdruck: „es soll ein ein'ger Sohn die Zornesflut durchwaten ..... und Strafe überstehn, ein Sohn, der nichts gethan; der Vater stiftet's an“ [21]). Das Leiden Christi wird als Straferduldung eines an sich Unschuldigen aufgefaßt, welche Gott verhängt hat. In den Herrnhuter Bibellektionen von 1734 wird die Versöhnung „ein gerichtsförmiger Prozeß“ genannt, und Zinzendorf erklärt in demselben Jahre: „Christi Verdienst, Lösegeld und Genugthuung durch sein eigenes Blut ist mein einiger Weg zum Himmel“ [22]). Auf Grund der Auseinandersetzung mit Dippel stellte Zinzendorf das Werk Christi nicht sowohl unter den Gesichtspunkt einer Erduldung als unter den einer Handlung, nämlich derjenigen der Loskaufung, welche für Gott den Wert hat, daß sie ihm aus der feindlichen Menschheit eine Gemeinde herstellt, deren Haupt Christus ist; für die Menschen hat dieselbe die Bedeutung, daß sie sich nicht mehr als schuldig und strafwürdig zu beurteilen brauchen, sondern sich als Gerechte vor Gott schätzen können. Der Tod Christi hat also den Wert einer Strafbefreiung. Diese Thatsache kann a parte hominis so bezeichnet werden, daß Christus die Strafe getragen hat zu Gunsten der Menschen. Die Strafe lag auf ihm, damit wir Frieden hätten, dieser Satz muß gegen Dippel aufrechterhalten werden [23]) (S. 277 ff.). Man kann und soll lehren, daß Christus „uns von dem Zorne erlöst hat, da er ein Fluch für uns ward und Gott die Strafe auf ihn legte, damit wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet“ [24]).

Christus ist für die ganze Welt leibhaftig geschlachtet, und dadurch sind wir von der Sünde erlöst, und für sein Blut, das er vergossen hat, vom Zorn Gottes, von der ewigen Glut und ihrem Gericht nicht anders losgekauft, als ein Mohrensklave in der Berberei

für bares Geld seinem Besitzer abgekauft werden kann. Weil die Sünde uns zur Strafe anhängt, so ist das eine Frucht unserer Erlösung, daß wir heilig sein dürfen. Wenn Zinzendorf diese Redeweise beibehält, will er damit ausdrücken, daß der Akt der Loskaufung auch als Akt der Strafbefreiung aufzufassen ist; weil es sich dabei um ein persönliches Thun Christi handelt, muß der Vorgang so gedacht werden, daß Christus, indem er ihn durchlebt, die Bedeutung der Strafe als einer zerstörenden Macht innerlich empfindet. Betrachtet man nun diese Thatsache a parte Dei, so kann gesagt werden, Gott habe Christus zu Gunsten der Menschen gestraft[25]). Zinzendorf redet nicht oft so; die hierher gehörigen Gedanken trägt er vielmehr unter dem Titel des Bußkampfes Christi vor (S. 205 ff.).

Jedenfalls legt er das Schwergewicht nicht in den Gedanken der Abstrafung, sondern in den der Strafbefreiung. Thatsächlich hat ihm aber die Beibehaltung jener anderen überlieferten Betrachtungsweise zu einer Wendung des Gedankens Anlaß gegeben, welche in ihrem Werte zweifelhaft erscheint. Weil er das persönliche Verhalten Christi energisch betont, so erscheint das Sterben desselben, wenn die Idee des Abgestraftwerdens auf dasselbe angewandt wird, im schärfsten Lichte der Hinrichtung eines vollständig Unschuldigen, der überdies in der Lage sich befindet, dem Gott, der ihn abstraft, eine Gemeinde aus der sündigen Menschheit herzustellen und diese aus der Knechtschaft des Bösen zu befreien. In demjenigen, welcher diesen Thatbestand betrachtet, muß daher eine Liebe rege werden, welche den Zug des Mitleids an sich hat. „Wenn das Lamm um unsertwillen sein Blut vergossen hat, wenn es für uns zerschlagen und gemartert worden ist, ihr Lieben, so muß ein Herz tot sein und muß steinern sein, oder es muß zerfließen" [26]). Der unschuldig Abgestrafte erscheint als Gegenstand einer leidenschaftlichen Sympathie. Damit war eine Anschauung gewonnen, welche in ihren Konsequenzen zu jener religiösen Tändelei mit dem Martermann und seinen Wunden führte, die Christus zum Gegenstand einer sentimentalen Behandlung herabwürdigt, in dem sie gerade seine einzigartige Würde verkennt, welche ihn über den Boden emporhebt, auf welchem die gleichgestellten sündigen Menschen einander bemitleiden.

Hätte Zinzendorf sich damit begnügt, den Strafwert des Leidens Christi festzuhalten, ohne ihn durch diese Betrachtungsweise des Abgestraftwerdens von Gott zu illustrieren, so wäre jene zweifelhafte Konsequenz wohl nicht eingetreten. Dieser Kultus des Mar-

termannes ist eine Folge der Strafstellvertretungslehre, die zu tage treten mußte, sobald die Tendenz Zinzendorfs, die Dogmen dem religiösen Erfahrungsleben der Gemeine zugänglich zu machen, auch auf die Lehre von der Abstrafung angewandt wurde. Die Vergegenwärtigung derselben kann im Gefühl nur Schrecken oder Mitleid hervorrufen.

Auffallend ist, daß Zinzendorf, obwohl er eine Aussöhnung Gottes ablehnt, doch an der Idee einer Genugthuung festhält, die Gott dargeboten werden mußte. Er tadelt an Dippel, daß er den Begriff der satisfactio nicht habe, mit welchem der Gedanke verbunden sei, daß Gott die Menschen „durchs Recht erlösen und gleichsam ihren Prozeß gewinnen“ wolle. Käme dieser Sinn in Wegfall, „wo thut man alle klaren Zeugnisse vom Lösegeld, Kauf, Errettung, Freibrief, Erlösung, Bürgschaft, Zerreißung der Handschrift u. s. w. hin, bei welchen allen das Blut Christi als causa sine qua non angegeben wird“ (S. 277). Daraus ergiebt sich zunächst, daß offenbar die Reflexion auf die kausierende Bedeutung, welche das Blut Christi bei jener Loskaufung hat, Zinzendorf veranlaßt, den Begriff der satisfactio festzuhalten. Das Blut bildet als für sich selbständige Sache das Lösegeld, den Kaufpreis, welcher gezahlt wird.

Wenn Zinzendorf lehrt, derselbe sei dem Satan ausgezahlt worden, so thut er das einmal, weil er eine notwendige Aussöhnung Gottes nicht annimmt, sodann, weil ihn seine Fassung des Blutes als des Lösegeldes dazu nötigt, denn „Lytron gehört allemal dem Feinde“. Diese Betrachtungsweise stellt Zinzendorf nur vereinzelt an. Jedenfalls behauptet er, daß auch Gott habe eine Satisfaktion geschehen müssen. „Weil nun Gott in Ansehung der Kreatur auf eine so kruelle Weise von den Menschen beleidigt worden, so hat vor den Augen aller Kreaturen, des Teufels und seiner Engel ihm eine Satisfaktion geschehen müssen. Und die ist das Fundament, daß die seligen Menschen nun nicht von neuem fallen werden und bewahrt werden ewiglich, weil des Heilands Tod und Satisfaktion ihnen einen so absoluten ewigbleibenden Eindruck geben wird, daß das von ihm Weichen kein Konzept mehr sein wird, das auf sie paßt“ [27]). Obgleich auch hier die Wirkung auf die Menschen betont wird, liegt doch immerhin die Behauptung einer Gott geschehenen Genugthuung vor. Zinzendorf will sich von dieser kirchlichen Fassung der Versöhnungslehre nicht lossagen. Er vertritt sie stellenweise, ohne daß sie mit seinem eigenen Gedanken der Loskaufung genügend

vermittelt wird. Sollte der Grund in seiner Auffassung des Blutes Christi liegen? An sich hätte er sich im Zusammenhang mit seiner Betonung des persönlichen aktiven Verhaltens Christi in der Loskaufung damit begnügen können, das freiwillige Blutvergießen zu betonen, das den Akt der Befreiung als einen solchen des Kampfes erkennen läßt. Er faßt indessen das Blut als selbständige Sache. Der Gedanke, daß diese dem Satan überliefert worden sei, ist an sich nicht erträglich. Darum baut auch Zinzendorf diese Theorie nicht weiter aus. Nur Gott kann füglich als Empfänger dieser Gabe gedacht werden. Da das Lytron satisfacierende Bedeutung hat, so muß in diesem Falle die Satisfaktion überhaupt auf Gott bezogen werden.

Ist diese Auffassung richtig, so würde der Grund, warum Zinzendorf doch am Genugthuungsbegriff festhält, in seiner Lehre vom Blut Christi liegen. Da er diese aus der kirchlichen Abendmahlslehre abstrahiert hat, ist sie ebenfalls unter dem Gesichtspunkt seines Verhaltens zur lutherischen Kirchenlehre zu betrachten. Dann wird erkannt werden können, ob sie die vermutete Wirkung auf seine Fassung der Genugthuung ausgeübt hat.

Der Zinzendorf eigentümliche Gedanke ist jedenfalls der einer von der Liebe Gottes her veranlaßten, mit Kampf verbundenen persönlichen Befreiungsthat Christi, durch welche er als Haupt die von Schuld und Strafe freie, vor Gott gerechte Gemeinde gewinnt.

4. Sündenvergebung. Erlösung. Rechtfertigung. Heiligung.

Während Zinzendorf das Wort Versöhnung verhältnismäßig selten braucht, bedient er sich des Wortes Erlösung (S. 293), mit welchem er jene Loskaufung bezeichnet, welche die Herstellung der Gemeinde als Eigentum Christi, beziehungsweise Gottes zur Folge hat[28]. Die Gläubigen haben sich daher als solche zu erkennen, die als Glieder der Gemeinde Christi von Sünde Schuld und Strafe frei sind (S. 295). Darum steht im subjektiven Heilsprozeß die Aneignung der Sündenvergebung voran. Diese ist „der Kern und der Mittelpunkt der ganzen hl. Schriftund aller wahren Theologie". „Vor ein Kind Gottes halte ich einen Menschen, sobald er Vergebung der Sünde hat; dies ist der ordentliche Anfang alles geistlichen Lebens" [29]). Die Vergebung ist nicht ein Gut, das von Fall zu Fall in den einzelnen Menschen

subjektiv entsteht, sie hat vielmehr die Bedeutung eines durch die Loskaufung oder Erlösung beschafften Gemeingutes, welches für alle objektiv vorhanden ist. Der einzelne bußfertige Sünder wird sich seines Anteils an demselben erfahrungsmäßig bewußt. „Die Vergebung der Sünde ist ein Gemeingut, durch das Blut Jesu Christi dem ganzen menschlichen Geschlecht erworben. Die wahre durch den heiligen Geist gewirkte Reue über unser Elend und Verderben ist ein gewisses Kennzeichen, daß diesem Menschen sein Recht an dem gemeinen Gute bekannt werden soll"[30].

Beide Momente, die Loskaufung und die Sündenvergebung, faßt Zinzendorf unter dem Begriff der Rechtfertigung zusammen; er bezeichnet die Herstellung des Heils in ihrem ganzen Umfang. „Der Heiland hat eine Methode in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts und eine mit einer jeden Seele insonderheit."

Die allgemeine objektive Rechtfertigung, „die Methode, dem ganzen menschlichen Geschlecht die Gerechtigkeit zu erwerben", liegt in dem Todesleiden Christi vor, das den Wert der Loskaufung aller von Sünde und Strafe hat, und dem Gläubigen vor Gott ein Recht giebt. Der Tod Christi „ist die Ursache unsers Rechts". Sobald der Gläubige den gekreuzigten Christus zum Gegenstand seiner Anschauung macht, tritt die zweite Methode ein, „so geschieht die Rechtfertigung der Seele insbesondere". Sie eignet sich jenes Recht vor Gott an; sie „wird inne des ewigen Privilegii, daß sie durchs Blut Jesu Christi das sichere Geleit durch Welt und durch Sünd' und Not, ja durch die Hölle hat, und nirgends aufgehalten werden kann, zur ewigen Seligkeit einzugehen"[31]. Der Gläubige wird sich, indem er sich die objektiv vorhandene Rechtfertigung aneignet, der vollkommenen Sicherheit seines Lebensbestandes im Verhältnis zu Sünde und Übel gewiß, als eines solchen, der vor Gott um Christi willen ein Recht hat. Das Wort ist also nicht im juridischen Sinne, sondern als Wertbestimmung gemeint. Unter den Begriff der Rechtfertigung wird daher alles das zusammengefaßt, was die Kirchenlehre unter die Begriffe Versöhnung, Erlösung, Rechtfertigung verteilt. Die Rechtfertigung im Sinne Zinzendorfs fällt wieder in letzter Instanz mit der göttlichen Gnadenwahl zusammen, in welcher die Gemeinde Christi schon als eine vor Gott gerechte befaßt ist. „Das Leiden Christi ist unsere eigentliche fides justificans, seine Treue, seine Fürbitte, sein erworbenes Recht hat uns gerecht gemacht durch die Gnadenwahl, ehe der Welt Grund gelegt

war, und in dem Sinne sind alle Kinder Gottes gerecht, ohne daß sie es wissen, von der Stunde an, daß sie es glauben, wissen sie es“ [32]).

Darum gelangt man zum Erfassen der Rechtfertigung lediglich durch die Intuition des gekreuzigten Christus, aus welchem die Gnadenwahl erkannt wird. Die persönliche besondere Rechtfertigung im Unterschied von der allgemeinen bedeutet die Erlangung der religiösen Gewißheit. „Das ist eine falsche Lehre“, entgegnet Zinzendorf den mystischen Separatisten, „daß man in dem genauen Wandel mit Gott im Geist allein süße Ruhe und Gewißheit des Glaubens findet; man behält sie da, aber man findet sie zuerst und allein in dem Verdienst Christi, und der Wandel mit Gott im Geistlichen vor der Rechtfertigung in Gottes Gericht um des Verdienstes Christi willen ist ein bloßer Fanaticismus“ [33]). Das ist jener verhängnisvolle „dunkle Glaube“, in welchem man seines Heils nicht gewiß ist. Dagegen gilt: „Gnade und Vergebung der Sünden wird einem ins Herz gepredigt mit unfehlbarer Gewißheit ohne formidine oppositi“ [34]).

Mit dieser Auffassung glaubt sich Zinzendorf in Übereinstimmung mit den betreffenden Lehren der Augustana zu befinden [35]). Den Mystikern gegenüber betont er die centrale Bedeutung dieser Lehre um so stärker, je mehr er zu der Einsicht gelangt, daß es jenen „Heiligen“ eigentümlich ist, „die Lehre von der Rechfertigung für eine verfluchte Lehre“ zu halten.

Zinzendorf faßt das Heilswerk als einen göttlichen Akt der Rechtfertigung auf, welche, im Ratschluß Gottes über die Gemeinde vorliegend, im Todesleiden Christi als des Hauptes derselben offenbar und dem einzelnen Gläubigen als ein längst für ihn vorhandener Besitz zugeeignet wird.

Mit der (zugeeigneten) Rechtfertigung ist auch die Heiligung gegeben; diese ist nichts anderes als das von Gott her veranlaßte In-Kraft-treten jenes in der Rechtfertigung gewährten Rechtes, vor Gott gerecht zu sein. Dasselbe bekundet sich als ein wirklich zugeeignetes zunächst darin, daß sich der Wille unter göttlicher Wirkung gegen den alten und für den neuen durch jenes Recht bestimmten Lebensbestand entscheidet. „Die Heiligung ist, daß uns der heilige Geist in seinem Lichte zeiget, daß alles, was wir vorher für gut und glückselig gehalten haben, elende miserable Sachen . . . . sind. Da lässet man das Sündigen gerne bleiben, wenn uns nur der Heiland die alten Sünden vergeben hat.“

Der heilige Geist schafft im Gläubigen die Überzeugung, daß

ihm die Sünden vergeben sind, und damit macht er im Herzen „einen ganz andern Plan“. Dem Gläubigen wird die Sünde zum Gegenstande der Unlust. Damit ist die Heiligung eingetreten, welche sich nun unter der Wirkung Christi entwickelt. „Wir werden immer heiliger, gerechter und seliger“ (S. 304 ff.). Mit der Heiligung wächst auch das Bewußtsein der Seligkeit. Doch ist das nur die Auswickelung eines prinzipiell in seinem ganzen Umfang schon vorhandenen Besitzes.

„Unheilig sein macht der Heiland nicht nach und nach gut, wie die Sittenlehrer, sondern es muß alles auf einmal verleugnet werden“ [36]). Die Heiligung ist zwar mit der Zueignung der Rechtfertigung sofort gegeben, darf aber in keiner Weise mit derselben unter kausalem Gesichtspunkt vermengt werden. „Die Heiligung“, sagt Zinzendorf mit Rücksicht auf die Mystiker, „wäre ein Gift und ein Verderben der Seele, wenn man sie ins Gericht Gottes und in die Begnadigung des Sünders mengte“ [37]). Den gesamten in der Rechtfertigung und Heiligung gegebenen Heilsbesitz faßt Zinzendorf unter dem Titel der Gotteskindschaft zusammen. Der Gläubige erhält in der Stunde, da er glaubt, Gnade und wird selig, „und alsdann ist er auch gleich willig zum Bekennen und Nachfolgen“. Das ist „die gläubige Kindschaft“, welche mit der „Zeugenschaft“ und „Jüngerschaft“ im Wesen eins ist und mit den letztgenannten Ausdrücken unter den Gesichtspunkt eines besonderen Berufs gestellt wird [38]). Auch unter Wiedergeburt versteht Zinzendorf das ganze Werk der Heilszueignung und Aneignung als solches. Nicht eine irgendwie physisch gedachte Änderung ist damit bezeichnet, sondern eine solche im geistigen Leben des Menschen. Dasselbe wird nicht schlechthin in seinem bisherigen Bestande aufgehoben und durch ein neues ersetzt, es wird vielmehr in seiner ursprünglichen normalen Beschaffenheit wieder hergestellt. Der Geist, welcher den Menschen, der Sündenvergebung empfangen hat, beherrscht, „das ist unser Geist .... der uns wieder mitgeteilet wird, da wir ihn vorher verloren hatten in Adam“ [39]). Demnach erfolgt durch Vermittelung der Sündenvergebung eine vollständige restitutio ad integrum; der normale menschliche Lebensbestand wird in der Gotteskindschaft gewonnen. Da es sich dabei lediglich um ethisch-religiöse Vorgänge handelt, kann von einer Übertragung der Gotteskindschaft auf dem Wege der physischen Fortpflanzung nicht die Rede sein. Den Kindern ist keine von den Eltern per traducem überkommene Heiligkeit zuzusprechen [40]). Weil das gesamte Heilsgut in der göttlichen Gnadenwahl oder in der Rechtfertigung, welche im Tode Christi

geschichtlich in der Form der Loskaufung offenbar wird, ein- für allemal vorliegt, kann dasselbe auch sofort dem Gläubigen in einem innerlichen Entscheidungsakte zugeeignet werden.

Die Vergebung der Sünde ist ein freies Gnadengeschenk, dessen Ausspender willig ist, dasselbe dem Bußfertigen „augenblicklich" zu geben. Christus sagt: Wer das Himmelreich nicht nimmt als ein Kind, kann nicht hineinkommen. „Was thut ein Kind? Es hört, das sollst Du haben; damit fährt es zu und greift danach und weint drum und nimmt's und freut sich"[41]. Lange Bußprozesse vorzuschreiben, liegt nicht im Sinne Christi, „es kostet oft nur ein Wort, so ist die Gnade da"[42].

Zinzendorf beabsichtigt nicht, indem er solche Behauptungen aufstellt, den bisherigen religiösen Methoden eine neue entgegenzusetzen. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen und erklärt, dasjenige, was Gottes Werk bei der Bekehrung sei, könne überhaupt nicht in Zeit und Ordnung eingeschlossen werden[43]. Doch hält er, gemäß seiner Auffassung der objektiven Rechtfertigung, eine sofortige und augenblickliche Zueignung derselben für das Normale. Er urteilt so, weil er das Schwergewicht nicht sowohl auf die menschliche Aneignung, als auf die göttliche Zueignung legt, die nur in der Weise einer steten Bereitschaft gedacht werden kann. „Die Geschwindigkeit der Sache, das ist eigentlich der Plan"[44]. Auch im Blick auf das menschliche Verhalten scheint ihm eine sofortige Aneignung dann das allein Sachgemäße, wenn schon religiöser Glaube vorhanden ist. Wenn man einem Menschen einen Freibrief schreibt, durch welchen er von aller Not sofort befreit werden kann, so wird derselbe, wenn er sich der Not bewußt ist, diesen Brief ohne jedes Zaudern ergreifen[45]. Dem Bußfertigen wird das Glauben leicht, „denn er glaubt seine Seligkeit"[46]. „Es kann keine Seele eine Stunde um Gnade seufzen oder sie hat sie." Jede Verlängerung beruht darauf, daß die Gläubigen häufig vergessen, daß sie Kreaturen sind und daher nicht mit Christus gleichsam einen Kontrakt schließen können. Die schlechthinnige Abhängigkeit von der Gnade Gottes wird häufig nicht erkannt und die Aneignung derselben unter den Gesichtspunkt des menschlichen Mitwirkens gestellt. Die betreffende Theorie ist also von Zinzendorf entworfen worden, um die Alleinwirksamkeit der göttlichen Rechtfertigung klar zu stellen, bei deren Zueignung jedes selbständige Mitwirken von seiten des Menschen absolut ausgeschlossen ist. Der Mensch, sobald er sich durch die dargebotene göttliche Gabe zur Lust bestimmt fühlt,

nimmt sie lediglich als Gabe in sein geistiges Leben auf; dies geschieht der Natur der Sache nach in einem Akte. In diesem wird der ganze Inhalt der göttlichen Gnadendarbietung angeeignet. Von einem „Wachstum in der Gnade“ kann daher nur unter bestimmten Gesichtspunkten die Rede sein. Zinzendorf schreibt darüber an einen hochgestellten Freund[47]: „Ihre Hauptbeschäftigung, die Kraft der Versöhnung Christi mehr und mehr zu erfahren und in der Leitung seiner Augen zu bleiben, ist an sich selbst die admirabelste eines Kindes Gottes. Wenn nur das ‚mehr und mehr‘ nicht den Sinn hat, das ganz werden der Gnade, vom ersten Augenblick an, zu eliminieren. Denn es giebt weder in der Gnade noch in der Natur Kinder, denen ein Finger oder Nagel fehlt, wenn sie geboren werden, oder sie sind monstra oder Krüppel. Alle die Principia vom Wachstum in der Gnade, denn an der Kraft wächst man freilich, sind von unbekehrten Leuten erfunden, die den Gang der Gnade auskalkuliert haben nach philosophischen Ideeen, und von einer Sache reden, die sie nicht gesehen und erkannt haben.“ Das Normale ist, daß die göttliche Gnadendarbietung (Rechtfertigung; Sündenvergebung; Heiligung) in einem Moment vollständig zugeeignet wird. Das Wachstum in der Gnade vollzieht sich nicht in der Weise, daß auf einen ersten Teil der Darbietung ein zweiter und dritter folgt; die Gnade wird vielmehr von seiten Gottes sofort ganz zugeeignet. Der einmal gegebene Besitz ist als solcher vollständig, wächst aber mit dem Verlauf des geschichtlichen Lebens des Gläubigen zu immer größerer Kraftentfaltung empor.

Allein sachgemäß ist daher die „Minutenbegnadigung“, von der Zinzendorf allerdings (1750) behauptet, sie gehöre zu den Erscheinungen, die selten seien und immer seltener würden; „aber die sind die originalen ordinären Begnadigungen; glaube an den Herrn Jesum; da sie das hörten, ging's ihnen durchs Herz“[48]).

Zinzendorf denkt sich diesen inneren Vorgang so wenig im pietistischen oder methodistischen Sinne, daß er sogar die Behauptung aufstellt, eine Bekehrung sei überhaupt nicht bei allen nötig, da ein Getaufter in der Taufgnade bleibe[49]). Andererseits scheint er sich aber der pietistischen und namentlich der methodistischen Auffassung zu nähern, wenn er im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Minutenbegnadigung die Behauptung aufstellt, daß der Gläubige um den Zeitpunkt dieses Vorgangs wissen müsse. Seinen englischen Zuhörern gegenüber (1746) verwahrt er sich jedenfalls gegen die Auffassung des Methodismus, „da man den Leuten hererzählt,

wie ein Mensch von neuem gezeugt wird". Dieses Unternehmen ist in Gefahr, auf eine Absurdität hinauszulaufen. Ein Mensch wird sich stets vergeblich bemühen, einem andern diesen Vorgang klar zu machen, weil er „selbst nicht weiß, noch wissen kann, wie er gezeugt worden". Der Glaubensanschluß an Christus kann in den verschiedensten Lebenslagen und zu verschiedenen Zeiten geschehen[50].

Zinzendorf weist das an den Beispielen, welche die heilige Schrift enthält, nach und konstatiert, daß es Leute gäbe, „die den Moment ihrer Zeugung nicht sagen können" und „die Stunde nicht angeben können". Der Vorgang lasse sich nicht auf Tag und Stunde determinieren, denn wie der Wind in einem Augenblicke komme und gehe, so sei es auch bei einem jeden, der aus dem Geist gezeuget worden[51]. Damit ist also jedenfalls die methodistische Forderung abgelehnt, daß man den Tag oder die Stunde der Bekehrung müsse angeben können.

Dagegen hält Zinzendorf daran fest, daß die Zueignung der Sündenvergebung sich allerdings im geistigen Leben des Menschen in der Weise bemerkbar machen müsse, daß die Erinnerung dieselbe in späteren Jahren als eine Thatsache von entscheidender Bedeutung festhält, deren zeitliches Eintreten verschieden bestimmt werden kann. Auch ein im christlichen Geiste erzogener und heranwachsender Mensch ist, wenn er im reiferen Alter, im 18. oder 19. Jahre, sich über sein Verhältnis zu Gott klar wird, ein verlorener und strafwürdiger Sünder, nicht weil er Böses gethan, sondern weil er ein sündiger Mensch ist; er muß die Gewißheit der Sündenvergebung erlangen. „Sobald der Moment vorbei ist, so geht's in die praxin, in die Wahrheit, ins Wesen." Wie sich Zinzendorf diesen Moment zeitlich bestimmt denkt, in welchem die innere Entscheidung erfolgt, zeigt die jenen Satz erläuternde Ausführung: „Wer nicht wenigstens 24 solche Stunden, wie ich sie hier beschrieben, in seinem Leben hat, der kommt wahrscheinlich nicht ins Reich Gottes. Es kann sein, daß es acht oder vierzehn Tage oder Monate oder Jahre währt, ich nenne aber nur die regulariter notwendige Zeit: denn daß es in 12 und 6 Stunden, ja wenig Minuten sein kann, ist wohl auch wahr. Aber dergleichen Büßende und Begnadigte sind bei gesunden Tagen rarae aves, und in diesem actu gewiß heroes; denn sie ergeben ihr eigen Leben ohne agone freiwillig in seinen Tod; sind's aber arme Sünder in ultimis, so sind sie besondere Triumphe seiner souverainen Seligmachung. Wie

dem ist, es muß einmal so eine Zeit sein, zum Seligwerden" u. s. w.[52]).

Es handelt sich also um eine im Gedächtnis festgehaltene Epoche im religiösen Leben; in diesem Sinne ist das Wort Moment gemeint. Das Zeitmaß, welches diese Epoche füllt, kann von sehr verschiedener Größe sein; geistige Wendepunkte lassen sich nicht in allen Fällen in der Weise des äußeren Geschehens berechnen. Die pietistische und methodistische Auffassung ist dagegen auf diesen Gedanken gestellt, indem die Angabe des Momentes der Bekehrung verlangt wird. Wenn Zinzendorf von Minutenbegnadigungen spricht, liegt der Nachdruck jedenfalls nicht darauf, daß Datum und Jahreszahl angegeben werden kann.

Andererseits hat er dem ordo salutis der Kirchenlehre gegenüber das Interesse, die Zueignung des Heils als einen einheitlichen göttlichen Akt zu begreifen, der daher auch von Gläubigen als solcher erlebt werden kann.

Das Eigentümliche der zinzendorfischen Behandlung der Heilslehre überhaupt tritt in dem Bestreben zu tage, alle unter diesen Gesichtspunkt gehörigen Vorgänge lediglich auf die Liebe Gottes zurückzuführen, welche sich dem Sünder gegenüber als Gnade bewährt und allein in der Person Christi, beziehungsweise im Evangelium zugänglich ist.

B. Behandlung der spekulativen Dogmen.

1. Die Blutlehre.

Die Verehrung, welche Zinzendorf dem leidenden und gekreuzigten Christus von Jugend auf widmete, legte ihm eine dichterische Verwendung seines Blutes und seiner Wunden nahe, in welchen er die Wahrzeichen erblickt, an denen der Gläubige die Wirklichkeit des Erlösertodes Christi erkennen kann. In diesen sinnenfälligen Merkmalen erweist sich das Sterben des Herrn nicht sowohl als ein gewaltsames Leiden, sondern vielmehr als ein persönliches mühevolles Kämpfen mit einem Feinde, aus dessen Knechtschaft die Gemeinde befreit werden soll. In diesem Sinne wird das Vergießen des Blutes verwandt. Unter der Wirkung der lutherischen Abendmahlslehre und derjenigen von der Genugthuung ge-

langte Zinzendorf später dazu, das vergossene Blut als Sache in besonderer Weise zu schätzen (etwa von 1732 an). Im Anschluß an das lutherische Dogma lehrt er (1730): „Wir glauben, daß in dem hl. Abendmahl der Leib und das Blut Christi mit dem Brot und Wein eine wahrhaftige Gemeinschaft ausmache und wesentlich vorhanden sei, ob wir gleich nicht wissen, wie solches eigentlich zugehe“ [53]). Demnach ist das Blut Christi, weil es im Abendmahl wesentlich dargeboten wird, überhaupt noch vorhanden, als metaphysische Sache. Dieselbe entstand durch den Kreuzestod des Erlösers. Von da aus versteht Zinzendorf die kirchliche Genugthuungslehre in dem Sinne, daß das Blut Christi die genugthuende Gabe oder das Lytron sei. Der die Elemente im hl. Abendmahl Genießende kommt in Berührung mit diesem Blut. Mit Bezug auf die erstmalige Anteilnahme an diesem Kultusakt, welche er schon 1714 mit den Worten feierte, „ich habe Gott gesehen, er hat sich eingefunden und sich mit mir verbunden“ [54]), schreibt Zinzendorf später (1737), „ich fühlte, daß mein Gebein sich durch Gott mit Gott vereinte“ [55]). Indem Leib und Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig sind, bietet dasselbe göttliche Substanz dar, durch deren Vermittelung eine physische Vereinigung des Menschen mit Gott stattfindet. Diese in Jugendeindrücken begründete Auffassung wird ihm durch sein Verständnis der Genugthuungslehre verstärkt, so daß er dazu gelangt, hinsichtlich des Sakraments das Blut und die physische Mitteilung desselben zu betonen. Insofern es den Wert des Lytron hat, gilt von ihm, „es ist ein gewisses *θαυμαστον*, was Übernatürliches darinnen“; „die Welt ist realiter und sozusagen physisch damit tingiert worden“. Diese Bemerkung (1740) bezieht sich offenbar auf den Prozeß der Loskaufung durch Christus und leitet eine Betrachtungsweise ein, welche in vollständig andere Gedankenkreise hineinführt, als diejenigen sind, in denen wir Zinzendorf bis jetzt sich bewegen sahen.

Zunächst wird er genötigt, die äußersten Konsequenzen der kirchlichen Abendmahlslehre zu ziehen. Da mit dem Element das Blut Christi wirklich verbunden ist, vollzieht sich in dem Genuß desselben jene Tingierung fortlaufend. „Man muß das rote leibliche Blut verstehen, das aus den Adern Jesu geflossen ist“; dieses Blutes Wirkung wird der Gläubige im Abendmahl inne [56]).

Wo Zinzendorf ohne Rücksicht auf das kirchliche Dogma redet und lediglich auf die Art der geschichtlichen Stiftung des Abendmahls reflektiert, gelangt er zu einer weit einfacheren Auffassung desselben.

Das Abendmahl ist „die erste Association zu seiner Gemeinschaft, seiner Jüngerschaft". Der Anschluß aber an die Genugthuungslehre treibt ihn von dieser Bahn ab. Von erklärender Bedeutung ist es, wenn er von der Abendmahlsfeier sagt: „Da kommt uns was Übernatürliches zu Hilfe; und weil uns das aus der Spekulation nicht kommen könnte, so kommt uns der wirkliche wahre Leichnam Jesu zu Hilfe . . . so stürzet sein wahres Blut in uns hinein" u. s. w.[57]). Das dem theoretischen Denken verschlossene Reich des Metaphysischen öffnet sich dem Gläubigen in der kultischen Feier, indem ihm das Göttliche „wesentlich" sich mitteilt. Unter der Wirkung der kirchlichen Sakramentslehre schreibt Zinzendorf also dem Kultus die Bedeutung zu, welche die mittelalterliche Messe thatsächlich hatte; die metaphysische Gottheit bietet er in substanzieller Form dar.

Um den physischen Charakter der Vereinigung Christi mit der Gemeinde nachdrücklich hervorzuheben, vergleicht er die Abendmahlsfeier mit dem gegenseitigen Verkehr der Gatten, und dies veranlaßt ihn, an Stelle der früher aufgewiesenen Verhältnisbestimmung, der zufolge Christus das Haupt der Gemeinde ist, eine andere zu setzen, in welcher die Gemeinde als „Männin des Mannes" erscheint[58]). Diese Auffassung ist schon darum bedenklich, weil im Widerspruch mit dem Grundbegriff der „armen Sünderschaft" die Gemeinde im Verhältnis einer physischen Koordination mit Christus scheint. Dies beabsichtigt Zinzendorf an sich nicht, sondern er folgt lediglich der Anregung, welche er von der lutherischen Abendmahlslehre her erhalten hat. Es soll festgestellt werden, daß Gottes „Natur" sich mit der Gemeinde vereinige; die „wesentliche Gottheit" des Vaters, Sohnes und Geistes teilt sich derselben mit; diese Auffassung sei lutherisch, meint er, und gebe an, wie der Auferstehungsleib im Gläubigen begründet werde[59]). Weil Zinzendorf sich mit seiner Auffassung in Abhängigkeit vom orthodoxen Dogma weiß, scheut er nicht davor zurück, dieses in einer Weise zu verteidigen, die ihn kaum wiederholbare Gedanken aussprechen läßt. Die erwähnte Abendmahlslehre kann in der Weise angegriffen werden, daß man auf die Einsetzung des Herrnmahls durch den lebenden Erlöser zurückgreift und darauf hinweist, daß bei der Stiftungsfeier selbst das Blut Christi, da es noch nicht vergossen war, auch nicht mit dem Wein physisch verbunden gewesen sein kann. Zinzendorf läßt sich, um das Dogma auch dieser Beweisführung gegenüber zu halten, zu dem Gedanken hinreißen, daß das Blut Christi schon damals in Dunstform sich dem Wein, welchen die Jünger genossen, beigemischt habe, so daß sie

also thatsächlich der Natur Christi teilhaftig wurden. An diese Auseinandersetzung reiht er den Gedanken an, daß der Gläubige nicht mehr sterben könne, weil derselbe mit dem Blut Christi „durchgangen“ sei. Es ist wohl eine Folge der ihm sonst eignenden ethisch-religiösen Anschauungsweise, wenn er abweichend von der lutherischen Lehre erklärt, daß der Unbekehrte lediglich die Zeichen genieße. Demnach erscheint die Aneignung der göttlichen Natur wenigstens an die Bedingung des Glaubens geknüpft[60]). Darauf führt überdies schon der Satz, daß die Mitteilung des Blutes nur der Gemeinde gilt. Dieser Gedanke giebt ihm Veranlassung, das Abendmahl als Gegenstand einer Art von Geheimlehre zu betrachten. Nachdem er von einem Hineingeknetetsein des Leichnams Christi in das Brot geredet hat, so daß das Brot „quasi nur das vehiculum sei, womit dieses heroische und übernatürliche Elixier eingeflößt“ werde, fügt er dem „quasi“ die Bemerkung hinzu: „Denn wer wollte solche *ἄρρητα ῥήματα* für gewiß aussprechen“. Die Abendmahlslehre soll dem Willen Christi zufolge überhaupt nicht öffentlich vorgetragen werden; sie ist vielmehr „ein verborgener Schatz für neue Herzen und neue Ohren“[61]). Nichts desto weniger bietet Zinzendorf auch in einer direkt für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift, in den „Naturellen Reflexionen“ die Lehre von der „Einteigung“[62]) dar. Da das im Abendmahl zugängliche Blut Christi dasjenige ist, das er in seinem Tode als Lytron hingab, wird nun die subjektive Zueignung der Rechtfertigung als W i e d e r g e b u r t s a k t aufgefaßt und dieser auf die geistleibliche Wirkung jenes Bluts zurückgeführt. Durch das Blut Christi sind die Gläubigen privilegiert, von neuem geboren zu werden; im Wiedergeburtsakt wird der neue Geist mitgeteilt, als dessen substantieller Träger das Blut der Versöhnung erscheint; dasselbe tauft und heiligt die Gläubigen nach Leib und Seele. Dieser neue Geist enthält im Keime den neuen Leib; nicht nur die Seele wird „durchgeistert“, sondern auch der Leib gewinnt teil am Leibe Christi. Das mitgebrachte Korn der Unverweslichkeit, das durch den Abendmahlsgenuß immer konzentrierter wird, begründet die zukünftige Wiederherstellung des Leibes[63]).

Später vollzog sich indessen in Zinzendorfs Denkweise eine Wandelung, welche ihn nötigte, seine Fassung der Abendmahlslehre und damit auch jene Bluttheorie umzugestalten. Beim Abendmahl, erklärt Zinzendorf auf einer Synode im Jahr 1750, müsse Christi Gottheit „mit kooperieren, weil's auf eine mysteriöse *κοινωνίαν* abgesehen ist, und er sich vielen zugleich kommunizieren muß, welches

er an seiner leiblichen Person nicht gewohnt ist. Das Abendmahl kann also nie ohne Assistenz und Konkurrenz der Gottheit und der göttlichen Eigenschaften gehalten werden. Das hat nur das eine Mal menschlich geschehen können, da er mit den elfen am Tische saß, da er das Brot in seine eigenen Hände nahm und die Partikelchen seines Todesleibes ins Brot hinein kneten konnte. Das hat er als Mensch thun können. Aber wenn wir das Abendmahl in Barby, Herrnhag, London und anderen Orten zu gleicher Zeit halten, so muß seine Gottheit übernatürlich drinnen influieren." Spangenberg versteht diese Auseinandersetzung als im Sinne einer Leugnung der leiblichen Gegenwart Christi gemeint und hält Zinzendorf die Thatsache vor, „daß die Lutheraner eine Allgegenwart der leiblichen Person des Heilandes glauben". Zinzendorf antwortet ihm: „Das thut nicht die Augsburgische Konfession, sondern die formula concordiae. Darinnen differiere ich von ihnen" [64]). Demnach reduziert er also die Verbindung der physischen Person Christi, also auch seines leiblichen Blutes mit den Elementen auf die erste Abendmahlsfeier, an welcher der Stifter derselben als Mensch Anteil nahm. Infolge davon kehrt auch die Parallelsetzung der sakramentalen Akte mit der menschlichen Ehe nicht mehr wieder. Um so energischer hält Zinzendorf zunächst noch seine physische Auffassung des Blutes in Bezug auf das Lytron fest.

Im Verlauf derselben Synode machte einer der theologischen Mitarbeiter Zinzendorfs, Lieberkühn, mit Bezugnahme auf die gegnerisch gesinnten orthodoxen Theologen die Bemerkung: „Sie beschuldigen uns, daß wir das Blut physice nehmen." Zinzendorf antwortet: „Ich nehm's, wie's ist; das physikalische Blut hat uns selig gemacht und sein Blut ist noch nicht verweset." Lieberkühn: „Sie meinen die Ausgießung des Bluts, nicht das Blut selber." Zinzendorf antwortet auf diese Bemerkung mit einem über das Maß des Erlaubten weit hinausgehenden polemischen Ausbruch gegen die Schultheologen, zu welchem in seinen zahlreichen synodalen Erörterungen keine Parallele zu finden sein dürfte. Er schließt mit der Bemerkung: „Ohne Zweifel ist ein jeder Blutstropf im Himmel konserviert und wird nicht nur über 100 000 Jahre in der Ewigkeit noch als Reliquie gezeigt werden, sondern auch noch operieren" [65]). Als im Verlauf dieser Synode derselbe Gegenstand noch einmal berührt wurde, stellte Zinzendorf die Behauptung auf, man müsse das Blut Christi physice erfahren können, gab aber zu, daß sich mit diesem Gedanken „Fanaticismus" verbinden könne.

Schließlich sagt er sich von den früher angewandten Vorstellungen insoweit los, als er die physische Wirkung des Blutes nicht mehr mit dem Rechtfertigungsakt verbunden denkt. Lieberkühn erklärt: „Sie [die Theologen] statuieren Vergebung der Sünden nicht durchs Blut, sondern um des Blutes willen, das vergossen worden.“ Zinzendorf erwidert: „Das ist auch recht, aber die Heiligung ist durchs Blut. Die Vergebung kommt aufs Verdienst des Blutes an, das vergossen worden; aber die Heiligung kommt aufs Blut selbst an, das mich reinigt. Der actus effusionis sanguinis gehört zur Rechtfertigung, aber zur Heiligung gehört die Applikation des Blutes“[66]). Jener gewaltsame polemische Ausbruch scheint also insofern eine Krisis in Zinzendorfs Denkweise herbeigeführt zu haben, als er jedenfalls nicht nur die Abendmahlsfeier, sondern auch den Rechtfertigungsakt von jeder Verbindung mit physischer Blutmitteilung losgetrennt denkt. Damit hat er die Grundgedanken der Blutlehre überhaupt aufgegeben. Man wird dieselbe, da er sie dem kirchlichen Dogma abgewonnen hat, nicht als ein integrierendes Moment seiner eigentümlichen christlichen Weltanschauung ansehen können.

Auch den Gedanken, daß das physische Blut Christi zur Heiligung notwendig sei, wiederholt Zinzendorf später nicht mehr. Am deutlichsten erhellt die Wandelung seiner Anschauung aus der vollständig anders gearteten Weise, in welcher er den Tod Christi mit der Abendmahlslehre in Berührung bringt. Ausgehend von der ihm eigentümlichen Forderung, daß die Gemeine den gekreuzigten Christus anschauen solle, um sich aus ihm das von Gott dargebotene Heil anzueignen, gewinnt er den seiner Grundanschauung direkt angepaßten Gedanken, daß die von Christus selbst vollzogene Stiftung des Herrnmahles dazu dienen solle, der Gemeine „Leiden und Tod des Herrn“ zu vergegenwärtigen. „Was hülfe uns das Malen, wenn er nicht infallible Mittel erfunden hätte, sich zu imprimieren. Die Malerei macht einen guten Anfang zur Impression im Gemüt, das attent ist. Aber er hat ein eminenter Mittel erfunden, daß sein Volk seinen Tod nicht vergessen kann. Das wird nun mein Text sein.“ Zinzendorf spricht sodann über Luk. 22, 19, 1. Kor. 11, 24. Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird. Das thut zu meinem Gedächtnis. Das Wort essen ist nicht physisch zu verstehen, sondern bildlich. Die Grundidee, welche in diesem Bilde angedeutet sei, werde von heidnischen Völkern so verstanden, daß sie die Leichname ihrer verstorbenen

Freunde verzehren, weil sie diesen damit die höchste Ehre zu erweisen glauben. „Das ist nun eine von den wilden Ideeen, wie sie sich der Verstand, wenn er sich verfitzt, . . . aus einer gesunden Thesi macht.“ Die Schrift dagegen hat jene Grundidee richtig gefaßt. „Denn wenn's die Alten haben bedeuten wollen, daß sich eine Sache sehr tief eingeschrieben habe, so sagten sie, man habe sie gegessen.“ Dies wird aus Jer. 15, 16, Jes. 53, 11 und Röm. 6, 3 nachgewiesen. An den Inhalt der beiden letzten Sprüche wird der Gedanke geknüpft: „So wie uns vorher der Tod verschlungen hat, so hat nun der Heiland das Recht, uns in sich zu ziehen. Wir werden durch die Taufe in ihn begraben (Röm. 6, 4). Was ist natureller, als daß er uns nun wieder Abendmahl mit sich halten läßt?“ „Wenn du ihm vorsetzt all das Deine, so setzt er dir vor all das Seine.“ Er giebt uns also „seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken“. Zunächst folgt die offenbar auf frühere Aufstellungen zurückgreifende Bemerkung: „Wenn eine Sache an uns paradox ist, so ist's die, daß wir im Punkt des h. Abendmahls, wie man sagt, überkatholisch und gleichwohl die allergelindesten unter den Protestanten sind, in Ansehung derer, welche die wenigste Realität glauben.“ Es kommt überhaupt nicht auf die theoretische Ansicht, sondern auf den praktischen Glauben an. Wer den letzteren hat, dem erwächst die Pflicht der Treue in dem Sinne, „daß er dem Begriff, den er in seinem Verstande von der Sache hat, was es auch ist, ehrlich und herzlich nachgehe“.

Was alle Christen „vom Abendmahl davon tragen müssen“, ist lediglich „die Unvergeßlichkeit des Todes des Herrn“. Nachdem Zinzendorf die Allgemeingültigkeit dieser Forderung besprochen hat, giebt er unter Berufung auf Paulus über „die Natur des Abendmahls“ folgende Bestimmung: „Das Brot, das man äße, wäre in solcher genauen Gemeinschaft mit dem Marterleichnam Jesu, der Wein, den man tränke, wenn er gesegnet wäre zu dem Zweck mit dem Amen, Geist und Glauben der Versammlung, wäre in solcher genauen Gemeinschaft mit dem Blute Christi, daß es unmöglich wäre, daß ein Mensch, der das Brot äße und den Wein tränke, des Leibes und des Blutes nicht teilhaftig werde; und wenn er's unwürdig äße und tränke, wär's so viel, als hätte er den Tod des Herrn affrontiert . . . .“

Die allgemeine Frucht, welche sich den Gläubigen aus dem so genossenen Sakrament ergiebt, besteht darin, „daß ihr ganzes Gemüt voll vom Tode des Herrn werde“. Zinzendorf wiederholt zunächst

den im Zusammenhang mit seiner Abendmahlstheorie früher vorgetragenen Gedanken, „daß unser sündiger Leib durch den Leichnam Jesu bei der Gelegenheit vollends ertötet wird, und daß kein souverainer remedium gegen das Fleischesleben ist als das heilige Abendmahl". Dagegen fehlt die sonst stets gleichzeitig ausgesprochene Behauptung, daß das Blut Christi ein neues Leben schaffe oder das schon vorhandene belebe. Außerdem fügt Zinzendorf sofort hinzu: „Aber ich dispensiere gleich alle, deren Verstand das nicht fasset." Die allgemeine und notwendige Frucht des Abendmahls ist lediglich die, „daß man vom Tode des Herrn redet, daß das Gemüt voll wird von seiner Passion und die Imagination mit seiner Martergestalt erfüllt wird", eine Forderung, die insofern berechtigt ist, als es sich beim Mahl des Herrn in der That weniger um das Blut als solches handelt als vielmehr um die Vergießung desselben.

Inwieweit Zinzendorf noch Reste seiner früheren Anschauung beibehalten hat, wird sich nach diesen Ausführungen schwer entscheiden lassen. So viel ist unbedingt gewiß, daß er als öffentlicher Lehrer dieselben nicht mehr vertritt, insofern er die Bedeutung der Abendmahlsfeier lediglich in der Todesverkündigung findet und den Gedanken der Bluttingierung vollständig aufgegeben hat. In Bezug auf die erstere sagt er: „Das sind die principia unserer Religion." Die gegenwärtige Christenheit will von dem Tod des Herrn nichts wissen; „so werden wir endlich die einigen werden, die ihn predigen, und dann wird alles, was biblisch selig werden will, zu uns kommen. Das ist das Geheimnis unseres Proselytismi"[67]). Zinzendorf hat die Blutlehre, welche er aus dem lutherischen Abendmahlsdogma in seiner Verbindung mit der Versöhnungslehre abstrahiert hatte, ungefähr zehn Jahre hindurch öffentlich vertreten. Sie verdankt ihre Entstehung dem Interesse, namentlich die Abendmahlslehre, welche Momente enthält, die als spekulative dem rein religiösen Bedürfnis fern stehen, demselben nahe zu rücken. Dies kann von Zinzendorfs Standpunkt aus nur so geschehen, daß sie mit dem persönlichen Leben Christi in unmittelbare Verbindung gesetzt und dadurch in die leitende Idee der Persongemeinschaft mit ihm aufgenommen werden. Thatsächlich trat infolge davon eine Verschiebung der eigentümlichen Auffassung Zinzendorfs ein, indem jene an die Person Christi geknüpften ethisch-religiösen Vorgänge der Heilszueignung nun in metaphysische und physische Prozesse übersetzt wurden, welche sich durch Vermittelung jenes göttlichen

Blutes vollziehen. Indem Zinzendorf jene kirchliche Lehre dem religiösen Verständnis erschließen und der religiösen Erfahrung zugänglich machen will, wird er, der Gegner jeglicher Mystik, ein Vertreter derselben. Es handelt sich nicht um einen Willkürakt; Zinzendorf ist fest überzeugt, daß er in der Linie der orthodoxen Lehrweise verharre. Das Abendmahlsdogma steht im engsten Zusammenhang mit der Zweinaturenlehre. Thatsächlich liegt diesen Dogmen, soweit sie auf die vorreformatorische Kirchenlehre zurückgeführt werden können, eine mystische Religionsanschauung zu Grunde. Sie beruhen, insofern sie nicht rein biblisch begründet sind, auf dem Gedankenzusammenhang, welcher der Menschwerdung Gottes eine Vergottung des Menschen entsprechen läßt, die durch das Hilfsmittel der Darreichung göttlicher Substanz zustande kommt. Indem Zinzendorf diese Dogmen „praktisch" machen will, werden die mystischen Elemente derselben frei, in welchen das praktisch-religiöse Motiv der Einung mit Gott sich ausspricht, aus welchem sie einst hervorgeflossen sind. Solange es sich um eine wesentlich monophysitische Auffassung Christi handelt, mit welcher sich eine dualistische Beurteilung des Verhältnisses von Geist und Leib verbindet, läßt sich die Darbietung seines göttlichen Wesens spiritualistisch denken. Sobald aber Christus nach Anleitung Luthers als Mensch gedacht wird, und zwar als der in der Blutvergießung im Kreuzestode sich vollendende, sobald ferner die Bildung eines neuen Leibes behauptet wird, so kann nur ein sinnlich-substantielles Mittel angenommen werden, mit dessen Hilfe sich die Darbietung göttlichen Wesens von Christus her vollzieht. Es ist das Blut Christi, das ihm während seines erlöserischen Sterbens entströmt, das er im Abendmahl der Gemeinde zum Genuß darbietet. So gelangte Zinzendorf zu seiner Blutlehre, die, solange er sie vertrat, auch auf die Fassung des christologischen und trinitarischen Dogmas einen maßgebenden Einfluß äußern mußte.

2. „Amtsgottheit" und wesentliche Gottheit Christi.

Zinzendorf legt von früher Jugend auf den Nachdruck auf den historischen Christus, den Heiland.

Mit dieser Auffassung galt es, die kirchliche Christologie zu vermitteln. Sie scheint an Zinzendorf schon in seiner Kindheit in entschieden monophysitischer Fassung herangebracht worden zu sein. Er erinnert sich, schon damals gehört zu haben, „daß Gott um

unsertwillen sich gutwillig habe töten lassen"; „der Schöpfer wurde ermordet". Nachdem er in den Dienst der Kirche eingetreten ist, bekennt er sich öffentlich (1735) zu den Lehren von der übernatürlichen Zeugung und von dem einen Christus mit zwei Naturen [68]). Über die Entstehung Christi lehrt er (1738), Christus sei von dem h. Geist empfangen und habe auf diese Weise hervorgebracht werden müssen, „wenn er in der Lage sein sollte, den Menschen zu helfen". Der so entstandene [69]) Christus ist so gewiß wahrhaftiger Gott, als sein Vater Gott ist und kein Mensch; er ist auch wahrhaftiger Mensch aus der Jungfrau auf eine Art geworden, welche unser Erkenntnisvermögen übersteigt. Gott vermag dieselbe zu bewirken, da er Urheber alles dessen, was Zeugung heißt, ist und auch aus Adam einen anderen Menschen auf einzigartige Weise hervorbrachte [70]). Demnach steht die metaphysische Gottessohnschaft Christi fest. Er ist „wahrer ewiger Gott". Wie die Kinder menschlicher Eltern wesentlich Menschen sind, „so hat auch Gott keinen andern einig geborenen Sohn, als der wesentlich Gott ist". Zugleich ist er „wahrer Mensch" [71]).

Mit der Lehre von der wesentlichen Gottheit Christi glaubt Zinzendorf etwas auszusprechen, das selbstverständlich ist und keines Beweises bedarf, jedenfalls nicht zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden soll. Dadurch können ungeschickte Ausdrücke vermieden werden, welche sich in der Schrift nicht finden, sondern vom unzulänglichen Verstand des Menschen erfunden werden, um Dinge deutlich zu machen, an welche er sich überhaupt nicht wagen sollte. Die Zweinaturenlehre beurteilt Zinzendorf daher nicht als Resultat kirchlicher Spekulation, sondern als einfache Schriftlehre, die als solche nicht weiter zum Gegenstand des Spekulierens gemacht werden soll. Daher ist auch der Versuch, „mit den Argumenten, die des Heilands Messiasamt demonstrieren, zu beweisen, daß er Gott von Art sei", ein vergeblicher; man kommt bei diesem Beweisverfahren nicht über die Menschheit Christi hinaus. Die wesentliche Gottheit ist einfach zu behaupten und zugleich festzustellen: „Es bleibt dabei, daß wir seine Gottheit und deren Tiefen ohnmöglich wissen, noch wissen können und sollen. Doch bleibt der Trost, daß Christus den Gläubigen davon offenbaren wird, so viel er will, Matth. 11. Ohne Zweifel richtet sich die Erkenntnis davon nach dem Maß: Ein Knecht weiß nicht, was sein Herr thut, ihr aber seid meine Freunde, Joh. 15." Wenn Zinzendorf hier andeutet, daß dem Gläubigen doch von Christus aus Einsicht in seine wesentliche Gottheit gewährt wird, meint er

das zunächst nicht im Sinne der Spekulation oder eines demonstrativen Beweisverfahrens. Im Gegenteil betrachtet er die Gottheit Christi nur unter dem Gesichtspunkte des praktischen Wertes, welchen sie für den Gläubigen hat, indem sie Christus in den Stand setzt, ihm alle die göttlichen Heilsgüter darzubieten, welche er sich selbst als Mensch nicht verschaffen kann. Das Argument dafür, daß Christus Gott sei, sucht Zinzendorf im Bereiche seines geschichtlichen Lebens. Die Christen sollen Gottes Nachfolger sein. Gott hat ihnen kein Bildnis von sich selbst gegeben, nach welchem sie sich bilden könnten. Petrus verweist sie darauf, daß Christus ihnen ein Vorbild gelassen habe; daraus ist ersichtlich, daß sie dem eingeborenen Sohn Gottes nachfolgen sollen[72].

Christus ist Gott, weil er das Bildnis Gottes in der Geschichte ist, aus welchem der Wille Gottes, nach welchem das Leben zu gestalten ist, allein erkannt werden kann. Das Prädikat der Gottheit kommt ihm zu, insofern er die einzige und maßgebende Offenbarung Gottes in der Geschichte ist; daher wird seine Gottheit aus dem geschichtlichen Leben erkannt.

Mit diesem Gedanken, an welchen Zinzendorf seine eigentümliche Auffassung des Heilandes leicht anknüpfen konnte, verbindet sich aber auch der andere aus der Kirchenlehre entnommene: Christus als der offenbare Gott ist zugleich auch wesentlicher Gott, der als solcher schon vor der Weltschöpfung existierte. Ist er aber in dieser Daseinsform zugleich der offenbare Gott, so muß auch schon die erste Offenbarung Gottes als an seine Person geknüpft gedacht werden. Vom christlichen Standpunkt aus ist daher die Schöpfung als durch Christus vermittelt zu beurteilen. Da nun Zinzendorf sich Christus als Person in der Gottheit vorhanden denkt und allenthalben auf das Handeln Christi Gewicht legt, gelangt er dazu, Christus als Schöpfer zu bezeichnen. Von Bedeutung sind indessen die Umstände, unter welchen er diesen Satz zuerst aufgestellt hat. In der Absicht, den außerchristlichen Völkern sofort den christlichen Gottesbegriff beizubringen (S. 348), welcher seinem ganzen Umfang nach lediglich aus Christus erkannt werden kann, lehrt er in seinem „Heidenkatechismus" (1740), daß Christus der Schöpfer sei: „Wer hat den Menschen gemacht? Gott der Herr. Wie heißt man ihn? Jesus Christus"[73]. Zwei Tendenzen treffen hier zusammen. Aus der Grundanschauung Zinzendorfs ergiebt sich die Forderung, das Verständnis für den christlichen Gottesbegriff bei Nichtchristen in der Weise zu erwecken, daß

sie die bisherige natürliche Gottesanschauung vollständig aufgeben und sich mit dem ganzen Umfange ihres natürlichen Lebens zunächst allein auf Christus beziehen, um auf diesem Wege dann den Vatergott zu erkennen, und zwar nicht durch das Mittel irgendwelcher Demonstration, sondern durch das der religiösen Erfahrung [74]).

Mit dieser praktischen Tendenz verbindet sich nun die durch die Kirchenlehre veranlaßte Kombination des „offenbaren" Gottes mit der präexistierenden zweiten Person in der Gottheit, welche Zinzendorf veranlaßt, Christus direkt als den Schöpfer zu bezeichnen. Dieser Konsequenz hätte Zinzendorf nur dann entgehen können, wenn er das trinitarische Dogma in seiner kirchlichen Fassung aufgegeben hätte. Dies gestattete ihm jedoch seine „Religionstreue" nicht. Die Folge dieser Kombination ist zunächst die, daß der historische Christus unter zwei im Grunde einander widersprechenden Attributen betrachtet wird, einmal als zweite selbständige Person innerhalb der metaphysischen Gottheit und sodann als offenbarer Gott, der die Gottheit in ihrer Gesamtheit innerhalb der Geschichte zur Darstellung bringt.

Es ist aus der Grundanschauung Zinzendorfs zu erklären, daß er zunächst die letztbezeichnete Auffassung klarzustellen und zu begründen sucht. Er macht den Versuch, Christus aus dem Bereich der wesentlichen Gottheit gleichsam herauszunehmen, um ihn als den im Gebiete des Zeiträumlichen stehenden offenbaren Gott zu begreifen. Die Gottheit Christi kommt in Betracht, soweit sie ein direktes Verhältnis zur Welt hat, sofern sie ein „Amt" ist. Wenn daher von der Gottheit Christi gelehrt wird, handelt es sich nicht um etwas, das als metaphysisch, innergottheitlich, schlechthin überweltlich zu bezeichnen wäre, sondern um etwas, das in der Welt und in ihrer Geschichte sich darstellt und daher der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist.

In dieser Richtung bewegen sich die Gedanken Zinzendorfs in den im Sommer 1741 gehaltenen „sieben letzten Reden". Er hat es in der ersten derselben „nur mit der Göttlichkeit Jesu zu thun, insofern sie ein Amt ist". Der wesentliche trinitarische Gott ist dem Verstande nicht faßbar. Was die Theologen über denselben aussagen, ist Fortsetzung außerchristlicher Spekulation. Es handelt sich daher, wenn von der Gottheit Christi die Rede ist, nicht um den Nachweis, daß er „die andere Person" ist. „Das gehört in die Tiefe der Gottheit;" über das innergöttliche Verhältnis der drei Personen etwas aussagen zu wollen, ist absurd.

Christus ist, der johanneischen Bestimmung zufolge, Gott, insofern er ὁ λόγος ist, das heißt „ratio, causa, Ursache, causa prima, die Ursache aller Dinge, wie diejenigen Gott von Alters her zu nennen pflegen, die sich um die Ursache der Dinge bekümmern, und wie Jesus hernach insbesondere die Ursache der Seligkeit heißt". Christus ist im allgemeinen als der Weltgrund und im besonderen als der Heilsgrund zu bezeichnen. Diese „Ursache aller Dinge" ist „Gott über alles, weil die ganze Schöpfung von allen Welten, von allen Geistern und allen Kreaturen durch ihn entstanden. Er ist sowohl die Ursach, daß ein Blatt auf dem Baume als daß ein Mensch ist".

Dieser so bestimmte Christus hat alles erschaffen, weil er die Seligkeit aller Kreaturen bezweckte. In dem Sinne ist alles zu ihm geschaffen, das es in ihm seine Seligkeit finden soll. Daher ist Christus nicht nur Weltgrund, sondern auch Weltzweck. Er hat die Welt geschaffen, damit die Kreaturen in ihm ihr Ziel erreichen, das heißt, ihre Seligkeit finden.

Als darum die Menschheit in den Sündenfall verwickelt wurde, trat „die Ursache der Dinge" in das Geschichtsleben ein. Die causa prima wurde selbst Mensch und erlöste die Menschheit. Dadurch erwies sich Christus wiederum als der „Amtsgott", als der eigentliche Gott der Welt. „Weil nun die Ursache der Welt absonderlich der Erlöser der Menschen ist, so ist er ihr Gott insbesondere." Er ist nicht nur der Gott, der alle Kreatur durchschaut und erhält, sondern er ist im Verhältnis zu den Menschen „Specialgott Imanuel", „er ist unser Gott und wir das Volk seiner Weide". Christus als „Amtsgott" erreicht seine vollendete Selbstoffenbarung dann, wenn er den Weltzweck, die Beseligung der Menschen, geschichtlich verwirklicht; das geschieht in seinem Todesleiden am Kreuz. Der Gekreuzigte ist der Amtsgott auf dem abschließenden Höhepunkt der Offenbarung; darum ist dem menschlichen Erkenntnisvermögen die Gottheit überhaupt nur hier faßbar. „Die Ausführung hat in der Krippe im Stalle am Elende den Anfang genommen und ist zu Ende gekommen am Kreuz; denn da rief der Heiland: es ist vollbracht; da war er vollendet, und von der Stunde an ist er eine Ursache worden der ewigen Seligkeit." Der Mensch wird daher lediglich dadurch selig, daß „der vollendete Heiland ihn mit vollendet hat".

Durch diese Vollendung seiner Amtsthätigkeit ist Christus zur höchsten Stellung der Welt gegenüber emporgestiegen, indem er ihr

Herr wurde. Die erste Ursache, warum Christus Gott ist, ist die, „weil er alles erfunden hat. Aber noch eine und nur [nun?] die nächste: dazu ist Christus gestorben, daß er über Tote und Lebendige Herr sei". „Weil er das Lamm geworden ist, daß der Welt Sünde trägt, so ist er Herr über Lebendige und Tote." Dieser letzte Zweck, welcher in der Stellung Christi, als des Hauptes der Gemeinde, erreicht wird, lag schon in dem vorweltlichen Ratschluß Gottes beschlossen. „Ehe der erste Grundstein zu allen Welten geleget war, so waren wir erwählt in ihm um seinetwillen. — Er ist schon zu derselben Zeit in den Augen Gottes geschlachtet gewesen." Weil Zinzendorf in der Herstellung der Gemeinde durch ihr Haupt Christus, in welcher die Menschen ihre Seligkeit erreichen, den letzten Weltzweck sieht, darum glaubt er Christus als Weltgrund bezeichnen zu müssen, oder, persönlich ausgedrückt, als Schöpfer. Indem Christus durch seine Berufsvollendung als Amtsgott, als Haupt der Gemeinde, zum Herrn der Welt wurde, hob er das dualistische Verhältnis, das bisher zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch bestanden hatte, auf. „Der Heiland hat die zwei ganz diverse Sachen und fast unmöglich kombinable Dinge, Gott und den Menschen, den Geist und das Fleisch, eins gemacht." Wer an ihn glaubt, vermag ein Herr zu werden über das Fleisch und zwar vermittelst der Lebensgemeinschaft, in welcher er mit Christus steht. Das große „Wunder über alle Wunder, ein Beweis, daß er Gott über alles ist, hochgelobt in Ewigkeit", liegt darin, daß er „die ewige Kluft zwischen Gott und dem Fleisch zusammengebrochen und den Zaun dazwischen in Stücke gerissen" hat [75]).

Zinzendorf sucht durch eine teleologische Betrachtungsweise zu verdeutlichen, warum dem historischen Christus, dem Heilande, das Prädikat der Gottheit zukommt. Der Weltzweck Gottes besteht in der Seligkeit der persönlichen Kreatur, welche in ihrem harmonischen Zusammenleben mit Gott erreicht wird. Darum ist die Welt unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Freude, eines göttlichen Lustspiels in das Leben gerufen worden. Infolge des Sündenfalls trat ein dualistisches Verhältnis zwischen Gott und Welt ein, insofern Feindschaft der letzteren gegen Gott entstand. Dadurch wird die Erreichung des göttlichen Weltzwecks bedroht. Christus der Heiland verwirklicht denselben, indem er sich durch das Todesleiden hindurch zum Haupt der Gemeinde, zum Herrn der Welt macht und dadurch die Harmonie dieser mit Gott herstellt. Damit vollzieht er eine That, welche schon vor der Schöpfung im Heilsratschluß Gottes

an seine Person geknüpft war, so daß sie unter dem Gesichtspunkt einer von Gott her verfügten amtlichen oder beruflichen Handlung erscheint. Auf dem Grunde dieses göttlichen Ratschlusses erfolgte sodann die Weltschöpfung, welche daher als jenem amtlichen Handeln Christi im voraus subsummiert gedacht werden muß. Insofern die Erreichung des Weltzwecks a priori an Christus gebunden erscheint, kann und muß derselbe als Weltgrund aufgefaßt werden. Dieser vollständig überweltlichen und übernatürlichen Stellung Christi gebührt das Prädikat der Gottheit, welches, weil mit seinem beruflichen Handeln eng zusammenhängend, näher als das der Amtsgottheit zu bestimmen ist. Da in ihr den Menschen das göttliche Wollen und Handeln dargeboten wird, so daß sie zu verstehen vermögen, warum eine Welt da ist und warum sie in dieser Welt sind, so ist in ihr und nur in ihr die Gottheit überhaupt offenbar. Da diese Amtsgottheit ferner im Tode Christi zur geschichtlichen sinnenfälligen Vollendung gelangt, so ist die Gottheit Christi, wie die Gottheit überhaupt, lediglich aus dem Gekreuzigten zu erfassen. Weil aus diesem erst das Verständnis dafür gewonnen werden kann, warum und wozu eine Welt da ist, so weiß sich der Gläubige mit seinem gesamten Weltdasein, soweit es ihm überhaupt verständlich ist, an Christus gebunden und drückt das in der Behauptung aus, daß sein Schöpfer sein Heiland sei, indem er sich dabei weniger von dem kausalen Gesichtspunkt der Weltentstehung als von dem teleologischen der Weltbestimmung leiten läßt, welcher vom Standpunkt der Heilsfrage aus allein Wert hat. Auf diesem Wege sucht Zinzendorf von seinem Verständnis Christi als des Heilandes aus das Prädikat der Gottheit zu verdeutlichen. An sich wurde dadurch die Vorstellung von der zweiten Person in der Gottheit unnötig. Zinzendorf bezeichnet in der That dieselbe als im Grunde außerhalb des Gebietes unserer Erkenntnis liegend (S. 377).

Wenn Zinzendorf daher Christus als Schöpfer bezeichnet, ist seine Meinung nicht die, daß Christus die Welt im kosmologischen Sinne hervorgebracht habe, diese Betrachtungsweise liegt ihm zunächst beim Entwurf der Christologie fern. Er will vielmehr feststellen, daß der Christ als Glied der Gemeinde auch in der Welt eine Gabe Christi sieht und daher das Dasein derselben unter die Wirkungen dessen subsummiert, der das Haupt der Gemeinde ist. Was für den Glauben Welt ist, ist Eigentum Christi. Schöpfer der Welt, von Christus ausgesagt, bedeutet dasselbe wie Herr der Welt

Wer ihn als solchen im Glauben anerkennt, weiß damit alle seine Weltbeziehungen durch diesen Christus gesichert; geistiges und leibliches Leben fallen ihm nicht dualistisch aus einander. Es handelt sich nicht um eine theoretische Aufstellung, sondern um ein religiöses Urteil, das überhaupt nur der Christ als solcher aussprechen kann. Daher die stets sich wiederholende Formel, der Christ wisse, daß sein Schöpfer sein Heiland sei.

Daß diese Auffassung der „Amtsgottheit“ Christi von seiten der Theologen nicht anerkannt, sondern bekämpft wurde, ist nicht befremdlich [76]).

Von größerer Bedeutung für unsere Untersuchung ist die Thatsache, daß Zinzendorf selbst 1750 von jenen „sieben letzten Reden“ sich losgesagt hat. Als Grund giebt er an, sie seien „sehr inkorrekt und mank, und das so sehr, daß ich sie selbst nicht zusammenbuchstabieren kann„; es fehlt „an so vielen Orten der gehörige nexus, daß ich am liebsten die sämtlichen dort befindlichen Lakunen aus meinen andern Schriften en gros suppliert oder en détail erklärt sähe“ [77]). Abgesehen davon, daß sich diese Äußerung nicht direkt auf den christologischen Stoff jener Reden bezieht, betrifft sie überhaupt weniger den Inhalt als die mangelhafte methodische Durchführung der Gedanken. Da er selbst auf eine notwendige Ergänzung aus seinen übrigen Schriften verweist, werden wir diese zur Vergleichung heranzuziehen haben. Jedenfalls hat Zinzendorf im Lauf der oben berührten Verhandlungen im Jahr 1750 den Begriff des „Amtsgotts“ und „der Göttlichkeit Jesu als Amt“ wiederholt, und zwar in der Weise, daß man erkennt, wie ihm dieser Begriff dazu dienen sollte, seinen Grundsatz, daß die Gottheit lediglich in Christo zu erfassen und zu erkennen sei, zu unterbauen. Es soll, meint Zinzendorf, mit jenem Begriffe ausgedrückt werden, daß Christus „das *ἀπαύγασμα*, die Scheibe der Gottheit“ sei; „Wendet euch zu ihm, so werdet ihr selig aller Welt Enden; wodurch man die Worte ein bißchen hat erklären und mitigieren wollen, wenn Lutherus sagt: Es ist kein anderer Gott, i. e. kein anderer gegeben vor alle zum objecto adorationis als er; quia spiritum sanctum mundus accipere, patrem nosse nequit, teste Jesu.“ Zinzendorf erläutert seine Auffassung durch zwei weitere Citate aus Luther, mit dem er sich in dieser Anschauung eins weiß. „Der Vater wird in Christo allein erkannt und will nicht und kann nicht außer diesem Mittler erlanget, noch getroffen, noch angebet und angerufen werden. Über Joh. 16. 3 Tom. X. Lips. p. 151. a. Idem: postquam Deus in Christo homine se revelavit,

recte dicimus et credimus, quod, quicunque hunc hominem ex Maria natum non apprehendunt, simpliciter Deum non possunt apprehendere; sed etiam si dicunt, se credere in Deum, conditorem coeli ed terrae, tamen re vera credunt in idolum cordis sui, quia extra Christum non est verus Deus.“ Tom. IV. Jen. p. 351[78]).

In den übrigen Schriften, auf welche Zinzendorf zum Zweck der Ergänzung jener sieben Reden verweist, hält er jedenfalls an der Vorstellung fest, daß der Sohn der Jehovah des alten Testaments und der Weltschöpfer sei. Er ist der Weltgrund und der Weltzweck, λόγος, causa, Ursach der Schöpfung und der ganzen Seligkeit, causa prima et ultima. Er wird „der eigentliche Vater“ genannt, mit der Erläuterung, daß er als erstgeborner Bruder der Gläubigen ihr Vater sei, in der Weise, wie der älteste Sohn bei den übrigen Geschwistern Vaterstelle übernehme. Der Gemeinde gegenüber vertritt er die Gottheit beruflich und ist insofern die erste Instanz, an welche sie sich zu halten hat. Zinzendorf beruft sich für seine Lehrweise auf ein Responsum der theologischen Fakultät zu Wittenberg, in welchem Christus „Schöpfer und Erlöser“ genannt wird[79]).

Gegen den theologischen Angriff Bengels (1744) verteidigt er sich mit Ausdrücken, aus welchen hervorgeht, daß der Name Christus für ihn die Bezeichnung des für den Glauben zunächst erreichbaren offenbaren Gottes überhaupt ist. „Jehovah heißt der Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher Jesus Christus eigentlich und in alle Welt hinein. Sein Vater und h. Geist heißen's auch, aber uneigentlich; einesteils in subsidium, weil der Name der Gottheit an und vor sich selbst unaussprechlich ist, anderenteils nur ins Ohr und unter den Gliedern des Lammes“[80]), das heißt innerhalb der christlichen Gemeinde, die als solche überhaupt erst und allein um Gott als den Vater weiß.

Wie Zinzendorf sich schon früher behufs Rechtfertigung seiner Ansicht auf das Kirchenlied berufen hatte (Ach Herr, Du Schöpfer aller Ding, wie bist Du worden so gering; der ist ein Kindlein worden klein, der alle Ding erhält allein[81]), beginnt er jetzt Luthers Lehrdarstellung heranzuziehen, der mit den Alten lehre, der Schöpfer der ganzen Welt sei Mensch geworden: wenn er, Zinzendorf, das sage, dann gelte es freilich als irrtümlich[82]). Luther erklärt in Übereinstimmung mit jenem Responsum der Wittenberger Fakultät, Du betest ebenso leicht den Teufel an, wenn Du einen andern Gott haben mußt als Jesum[83]).

Gestützt durch solche Autoritäten bleibt Zinzendorf nicht nur bei seiner Überzeugung, sondern geht sogar zu der Ansicht fort, wer dieselbe nicht teile, sei „in seinem Herzen nicht richtig und tendiere zum Arianismum" [84]).

Die mit der Hennersdorfer Kommission verbundene Lehrprüfung gab ihm Anlaß, sich abermals über seine christologische Ansicht klar zu werden. Auf die ihm vorgelegte Frage, „warum der Sohn Schöpfer genannt werde, und ob hiervon die übrigen Personen ausgeschlossen würden", antwortet er, das Werk der Schöpfung gehöre der ganzen Dreieinigkeit und würde der Vater davon zwar nicht ausgeschlossen, nach den Worten der Schrift aber gelehret, daß er [Christus] der Schöpfer der ganzen Welt sei [85]). Näher wird diese Behauptung in der Erklärung erläutert, alle opera ad extra gehören allen drei Personen zugleich, und wird also dem Heilande die Schöpfung nicht qua secunda persona zugeschrieben, sondern als dem Manne, der aus der Gottheit in die Menschheit gegangen und qua talis Gottes Repräsentation und Encheiridion ist, und um dessen willen in der Bibel von Augen, Ohren, Händen Füßen Gottes geredet werde [86]).

Die Schöpfung ist letztlich unter kausalem Gesichtspunkt auf die Gottheit als solche zurückzuführen; das damit angedeutete Verhältnis liegt aber außerhalb des Gesichtskreises der Gläubigen; sie haben die Schöpfung auf die Gottheit zu beziehen, sofern sie ihnen offenbar ist, auf den Amtsgott oder Christus. Es ist der praktisch-religiöse Gesichtspunkt, unter dem Christus als Schöpfer zu betrachten ist, nicht der kosmologische. „Wir sagen mit der Augsburgischen Konfession und Paulo", erklärt Zinzendorf, „die ganze hl. Dreieinigkeit in solle hat die Welt durch Christus erschaffen, also hat der Heiland fürnehmlich geschaffen, aber nicht als Gott, sondern als der erste Erfinder und das zukünftige einige Objekt der Kreatur. Er hat allen Verstand, alle Möglichkeit zur Schöpfung hergegeben; er hat den Gedanken geschaffen, daß eine Welt werden soll; er hat sie erdacht und erfunden; er hat sie danach fabrizieren lassen, aber nicht sowohl qua Jehovah Elohim, als qua Christus λόγος" [87]).

Mit Christus ist überhaupt erst der Schöpfungsgedanke gesetzt, und zwar kommt Christus dabei nicht etwa als naturschaffende Gottheit, sondern als Heiland in Betracht. Insofern er der Träger des Heilsgedankens ist, insofern ist er auch der Träger des Schöpfungs-

gedankens. Daher erscheint der religiösen Betrachtung mit dem Heilsgedanken auch der der Schöpfung an die Person Christi als an den offenbaren Gott geknüpft.

Zinzendorf selbst deutet an, das er zu dieser Lehrweise von jenem Grundsatz der Erkenntnis Gottes aus Christus her gelangt sei. Er antwortet in Hennersdorf auf die Frage, „wie denn der Sohn unter denen göttlichen Personen, davon hier die Rede ist, *κατ' ἐξοχήν* Gott über alles genannt werden könne“, mit der Erklärung, er würde hier so genannt nicht in Ansehung des Vaters und des hl. Geistes, sondern weil, solange die Menschen nicht fähig wären, zum Geheimnis der hl. Dreieinigkeit adoutiert zu werden, sie auf Christus als ihren Schöpfer zu weisen wären nach Jes. 45, weiset meine Kinder u. s. w., und dem dicto Johannis, niemand kommt zum Vater, denn durch mich [88]).

In demselben Sinne schreibt er an Steinhofer: „Dieserlei [auf die immanente Trinität gerichtete] Spekulationen zu vermeiden, darinnen man eine Person nicht genug exaltieren, aber ohne Gericht nicht diminuieren kann, ist Gott tout court, i. e. unser Gott Fleisch geworden und dispensieret uns selbiger vor einiger anderer Notion, als das wäre, unsern Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher im Menschen Jesu Christo zu adorieren; wer mich siehet u. s. w.; bis er uns selbst an Vater und Mutter [Geist] präsentiert haben wird, zu seiner Zeit“ [89]).

In einem späteren Schreiben an denselben Theologen giebt Zinzendorf zu, daß der Ausdruck Schöpfer, auf Christus angewandt, den Sinn, welchen er mit demselben verbinde, nicht genügend ausdrücke, bleibt aber im übrigen bei seiner Auffassung stehen. „Wir würden wohl konvenientere Ausdrücke finden, aber der Sinn, den wir mit unsern Worten auszudrücken hätten, würde doch immer derselbe sein, bis er selbst seiner Worte bester Ausleger werden würde. Kurz ich will bei der Welt auch von keinem fonte divino mehr reden hören“ [90]).

Hatte Zinzendorf früher gelegentlich von Christus als dem Weltgrunde im kosmologischen Sinne geredet, so verwirft er jetzt ausdrücklich die in dieser Richtung versuchte Erklärung des Begriffs *λόγος* oder ratio. (S. 378). Derselbe bezeichnet nur, „daß der Heiland Sprecher, Prediger . . . und Exeget der göttlichen Wahrheiten sei, von dem wir unsere Religion her haben“ [91]). Die Gemeine bedarf nicht der Lehre, daß er die Welt geschaffen habe, um

ihn als Gott zu erkennen; sie gewinnt diese Überzeugung aus dem persönlichen Eindruck, den der geschichtliche Heiland auf sie macht[92]. In ihm will sie eben deshalb auch das Verständnis alles göttlichen Seins und Handelns erreichen. Wenn aber die Theologen „einen persönlichen Charakter außer Christo machen und solchen der ersten Person der Gottheit assignieren", so ist damit eine theologisch nicht haltbare Position gewählt, welche zur Folge hat, daß die erste Person im Verhältnis zur Schöpfung als „parens" aufgefaßt wird. Zinzendorf glaubt dieses Prädikat nur der „ganzen hl. Dreieinigkeit" geben zu dürfen. Das Hervorgebrachtwerden der Welt im kosmologischen Sinne ist auf die Gottheit als solche zurückzuführen. „Wenn ich aber eine hl. göttliche Person als Schöpfer distinguieren soll, so wird es der Sohn Gottes sein, wie mich's die Bibel lehrt Ebr. 1. Joh. 1. u. a. m. Und wenn ich gleich nach theologischer Präzision ihn alsdann nicht eben Sohn nennen werde, sondern den Herrn Jesum, den Heiland, Christum, damit es desto offenbarer erscheine, daß die hl. Dreieinigkeit qua talis in allen operibus ad extra indivisibiliter konsiderieret und keiner Person etwas vor der andern tribuieret, sondern die göttlichen Personen möglichst zugleich eingeführt werden, als individua trinitas, wenn von der göttlichen Essenz die Rede ist, so wird doch oeconomice allemal alles *ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* erscheinen, weil das Wohlgefallen gewesen ist, daß in ihm alles zusammengefaßt werde, als in einem *κεφαλείῳ*"[93].

Zinzendorfs Ansicht ist jetzt noch im wesentlichen dieselbe wie 1741 (S. 377 ff.). Die Gottheit unter dem Gesichtspunkt der essentia ist als trinitas individua zu denken, auf deren einheitliche Wirkung als parens letztlich alles Entstehen unter kausalem Gesichtspunkt zurückzuführen ist. Diese Gottheit ist es aber nicht, mit welcher es der Christ zu thun hat. Zinzendorfs Meinung ist, „daß die hl. Dreieinigkeit bleibe, was sie ist, aber das Wort ward Fleisch, das wollen wir greifen und fühlen, die Gottheit wollen wir glauben und bleiben lassen, was sie ist"[94]. Der Christ als solcher fragt nicht nach der von der Gottheit her veranlaßten physischen Entstehung der Welt, sondern er will diese als eine Gabe Gottes begreifen, und dies kann er nur, wenn er sich dieselbe durch den vermittelt denkt, an welchen seine Beseligung durch Gott überhaupt gebunden erscheint, in dem ihm Gott schlechthin allein offenbar ist. Die christliche Gemeinde hat das sie befriedigende religiöse Weltverständnis erst dann gefunden, wenn sie alle Welt-

beziehungen, in denen sie sich befindet, eingeschlossen denken kann in das Wirken dessen, welcher ihr Haupt und Herr ist. Die Erkenntnis Christi als des Schöpfers ist nötig, „wenn's uns wohl sein soll beim Atemholen, Hände-und-Füße-rühren . . . man lebt und schwebt in ihm und außer ihm nicht"[95]).

Zinzendorf hat unverkennbar jenes von ihm vielfach gerügte Verfahren im Auge, das mit den Mitteln der Spekulation eine Gottheit zu konstruieren sucht, die als substantia oder essentia, beziehungsweise als der Weltgrund erscheint, aus welchem die Entstehung der Schöpfung abgeleitet wird. Daß man in diesem Sinne auf die göttliche Essenz, die von der Kirchenlehre als „individua trinitas" gefaßt wird, zurückgehen könne, giebt Zinzendorf zu. Er duldet aber nicht, daß man diese Gedankenreihe an den Begriff des Vaters anknüpfen könne; Gott ist für die christliche Weltbetrachtung nicht deshalb Vater, weil er als Entstehungsgrund für die Natur zu denken ist. Der Vaterbegriff ist vielmehr lediglich aus Christo zu gewinnen. Ehe derselbe daher auf die Schöpfung angewandt werden kann, muß diese in ihrem Zusammenhang mit Christus verstanden werden. So wird klar, daß der Entstehungsgrund der Welt in jenem göttlichen Heilsratschlusse liegt, welcher durch die Herstellung der Gemeinde unter Christus als dem Haupte und dem Herrn der Welt verwirklicht wurde. Die Welt ist für den Christen nur insofern da, als er sie allenthalben abhängig denken kann von den Wirkungen, welche von Christus dem Haupt ausgehen. Von hier aus wird erst verständlich, daß der Gott, der diesen Ratschluß faßte, der Vater ist, unter welchem die Gläubigen in der Gemeinde als Kinder Gottes leben. Auf diesen Vater kann und muß sodann allerdings die Schöpfung ursächlich bezogen werden, nachdem ihre Bedeutung aus Christus verstanden worden ist.

Zinzendorf hat diese Konsequenz nicht gezogen, sondern er hat oft mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit die Benennung Christi als Schöpfer betont, obwohl er das Inkonveniente dieser Ausdrucksweise zugiebt und behauptet, daß die Gottheit Christi aus seinem Erlöserleben erkannt werden müsse. Er wäre Gott, auch wenn er die Welt nicht geschaffen hätte. Der Grund für dieses Verhalten dürfte zunächst in dem energischen Gegensatz gegen die orthodoxe Schultheologie einerseits und gegen Pietismus und Mystik andererseits zu finden sein. Er fürchtet offenbar, daß, wenn der Vaterbegriff mit dem der Schöpfung verbunden wird, dies dann sofort wieder im kosmologischen Sinne verstanden werden würde,

dem zufolge der Vatergott als der natürliche Entstehungsgrund der Welt erscheint. Ferner empfindet er gegenüber von Pietismus und Mystik die Bedeutung des Gedankens, daß der Christ den Wert seines Naturdaseins erst verstehen kann, wenn er dasselbe als von vornherein der an Christus geknüpften Gnadendarbietung Gottes unterstellt denken kann. Dann wird die Welt dem Christen zu der gottgegebenen Heimat, welche er nicht zu fliehen braucht, in der er göttliche Wirkungen täglich erfahren kann, ohne sie in der mystischen Abkehr von der Welt und in der spekulativen Intuition aufsuchen zu müssen. Diese Tendenz kann sofort entstehen, wenn die Gottheit als solche außer Christo als Urgrund der Welt begriffen wird. Darum hat Zinzendorf noch kurz vor seinem Tode die Lehre von Jesu Christo dem Schöpfer aller Kreatur und dem Heilande aller Menschen als ein unveräußerliches Gut bezeichnet. Er lasse in allen Dingen, sagt er, mit sich reden, wenn aber die Frage vorkomme, durch wen sind wir geschaffen, durch wen sind wir erlöst worden, so könne und wolle er nicht weichen[96]. Diese polemische Rücksicht dürfte die Schärfe des Tons erklären, mit welcher Zinzendorf für die Schöpferbezeichnung eintritt. Indessen liegt in seiner eigenen Anschauungsweise ein direkter Grund vor. Er betrachtet zwar die Trinität unter dem Gesichtspunkt der strengsten Koordination im Sinne der altkirchlichen Bekenntnisse und läßt sie daher als einheitliche Größe ad extra wirken, dennoch unterscheidet er Christus sehr bestimmt als die zweite Person in der Gottheit und sieht sich darum genötigt, unter Umständen an diese die Weltschöpfung zu knüpfen, trotz entgegenstehender Erklärungen.

3. Kenosis.

Indem Zinzendorf Christus als wirklichen Menschen auffaßt, welchem die Amtsgottheit zukommt, und doch zugleich an dem Satz der Kirchenlehre festhalten will, daß Christus wesentlicher Gott als die zweite Person in der Dreieinigkeit sei, ist er genötigt, eine Vermittelung beider Anschauungsweisen herzustellen, welche ihn zu Behauptungen führt, die seinen eigentümlichen Anschauungen vielfach direkt widersprechen. Er lehrt eine Kenosis insofern, als er behauptet, Christus habe sich während seines Erdenlebens der wesentlichen Gottheit entledigt. Während vom Standpunkte der Amtsgottheit aus der Kreuzestod als Höhepunkt erscheint (S. 378), muß er unter dem Gesichtspunkt der wesentlichen Gottheit vielmehr

als Tiefpunkt aufgefaßt werden. In dem Sinne nennt Zinzendorf die Vergießung des Bluts „die Spitze seiner Erniedrigung“ [97]). Dieselbe ist als eine freiwillig vollzogene κένωσις aufzufassen. Von dem ersten Augenblick seiner Zeugung an ist Christus nichts anderes gewesen „als ein natürlicher Mensch, der sich von seiner Gottheit ausgeleert“. An sich frei von Sünde, hat er „die Schmach, das Elend, den Fluch, der von Natur auf dem ganzen menschlichen Geschlecht liegt, auf sich genommen, so daß zwischen dem Heiland und uns in der menschlichen Hütte kein andrer und merklicher Unterschied ist, als den die Natur und den die Übernahme macht“. Gott wird ein Zimmerlehrling, ein Zimmergeselle, der Zimmermann von Nazareth. Zur Rechten des Vaters sitzend ist Christus Mensch „noch immer in einer Herunterlassung und Kondescendenz“ [98]).

Zinzendorf scheut sich nicht vor der Anwendung an sich unstatthafter Ausdrucksweisen, um die Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christo zu betonen. Unverständige Menschen wollen seine Menschheit vergöttern, indem sie dieselbe so beschreiben „als wenn er halb Gott und halb Mensch gewesen wäre“. Diese Auffassung ist zu verwerfen; weil man die Gottheit Christi nicht glauben will, macht man ihn zu einem um so größeren Menschen; doch er war Mensch, wie wir; nicht als Gott, sondern als Mensch hat er überwunden, mit den Kräften, welche auch uns zu Gebote stehen; er hat nicht eine Kraft mehr gehabt als wir; er ist uns in allem gleich gewesen, nur daß wir untreu sind Gott gegenüber, während er treu war, denn er hielt seines Vaters Gebote und blieb in dessen Liebe [99]).

Der Unterschied zwischen Christus und den Gläubigen beruht nicht auf verschiedenartiger physischer Begabung, sondern lediglich auf dem anders gearteten ethischen Verhalten; durch dieses überbietet er alle Menschen schlechthin, in diesem liegt daher das seine Person konstituierende Moment vor. Zinzendorf schwankt indessen in seinen Aussagen. Christus ist auch wesentlicher Gott; seine göttliche Natur „kann von seiner Menschheit nicht ganz entfremdet werden“; jedoch kann sie „inaktiv bleiben, daß sie die menschlichen Affektionen nicht alteriert“ [100]). Zu dieser negativ gehaltenen Bestimmung kommt die positive, daß eine hypostatische Union beider Naturen stattgefunden habe, ohne daß dadurch „die bloße Menschlichkeit“ alteriert worden wäre [101]). Die Union ist so wenig eng

zu denken, daß gesagt werden kann: „er hat seine Gottheit von sich gelegt und vergessen, er hat sich leer gemacht“ [102]).

Die Tendenz Zinzendorfs ist die, im Zusammenhang mit seinem Begriff der Amtsgottheit des historischen Christus die wesentliche Gottheit möglichst zu beseitigen, um die wirkliche Menschheit uneingeschränkt behaupten zu können. Bei der Durchführung dieser Ansicht tritt ihm aber stets wieder die durch die Kirchenlehre gebotene Rücksicht auf die wesentliche Gottheit in den Weg. Die Gottheit Christi, behauptet er andrerseits, ist nicht alteriert, noch eingeschlossen worden; sie hat sich nicht localiter in den Leib des Menschen Jesus einschließen lassen. Derselbe hat wohl eine Menschenseele gehabt, aber diese hat „wie ein Magnet aufs innigste, genaueste und festeste an der Gottheit gehangen, daß man kein Haar abschneiden und sich kein punctum mathematicum konzipieren kann, wie sie unterschieden seien . . . und doch hat er eine ganze Menschenseele gehabt, die ihre Konnexion mit der Gottheit so verbergen und sich auf Stunden und Tage so entfernen können, daß gar nichts durch einen göttlichen Verstand und eine extraordinäre Methode geschehen ist“ [103]). Andererseits wird zugleich wieder behauptet, die unio hypostatica sei eine derartige gewesen, daß man sagen könne, Gott habe gelitten [104]). Daß Christus während seines Menschenlebens „seine Regierung suspendiert“ habe, müsse man aus seinen Reden schließen, „sonst wär's m e t a p h y s i c e n i c h t unumgänglich nötig.“ Die Entäußerung war eine f r e i w i l l i g e.

Im Verfolg dieses Gedankens wird nun wieder behauptet, Christus bestehe die Lebensprobe nicht durch Mitwirkung seiner Gottheit, sondern „durch die Treue seines menschlichen Herzens“. In Rücksicht auf sie sei er als bloßer Mensch zu betrachten, welcher an seine Gottheit nur „quasi in transitu“ denke [105]). Wenn aber gesagt wird, daß man sich nichts so nahe konzipieren könne wie die Teilnehmung der Gottheit an den Handlungen und Begebenheiten der Menschheit Jesu Christi, daß „fühlbare Unterstützungen“ der menschlichen Natur durch die göttliche eintraten, so fand also doch eine Einwirkung der letzteren auf die erstere statt, so daß sie nicht als bloß menschliche operierte. Daher erkennt auch Zinzendorf die Lehre von der communicatio idiomatum an. Diese „scholastische und so verwickelte Materie“ sei dennoch eine Stütze der Reinigkeit der Lehre im Punkt der Gottheit Christi bisher gewesen und sei es bei manchen Theologen noch jetzt [106]).

Zinzendorf vermag, soviel wir sehen, zu deutlicher Vorstellung

des Verhältnisses nicht zu gelangen. Er mutet dem Verstande zu, die Beziehung der zweiten Person in der Gottheit zum historischen Christus gleichzeitig unter zwei Gesichtspunkte zu stellen, die sich gegenseitig ausschließen. Der Gedanke des Vereintseins beider soll mit dem des Getrenntseins derselben unmittelbar verbunden werden. Zinzendorf hat das Unzulässige dieser Betrachtungsweise wohl selbst empfunden; jedenfalls giebt er es auf, das Problem spekulativ zu bearbeiten, und versucht ein seiner Grundanschauung entsprechendes ethisches Verständnis der Person Christi zu gewinnen.

Spangenberg legt Zinzendorf die Worte zur Erläuterung vor: „Er hat die Kraft seiner verleugneten Gottheit, die ihn eine Zeitlang allein gelassen, oder davon er sich nach Phil. 2 ausgeleeret, zur Unterstützung in den Umständen gebraucht, darin wir nun ihn brauchen und zur Seite haben.“ Zinzendorf antwortet erklärend, verleugnen heiße nicht renegieren, sondern abnegare se ipsum. Diesen Ausdruck erläutert er mit Bezug auf das Kreuzeswort: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen. Er bedeute so viel als, Christus habe sich ganz in unsere Person gestellt und habe „von da an die Gottheit, deren Gebrauchs er sich in der Zeit geäußert, so nötig gehabt, als wir“. Er habe beten müssen, wie wir. „Die Rede ist nicht von seiner inhäsiven Göttlichkeit *τῷ θείῳ*, sondern von der Gottheit, die ihm zum Vater gewesen ist, solange er in der Welt war, wie er nun uns zum Vater ist“. Die Absicht Zinzendorfs ist die, eine metaphysische Gottheit Christi zwar zu konstatieren, dieselbe aber aus dem Bereich der Betrachtung ganz hinaus zu schieben, um das Verhältnis des Erlösers zu Gott nach Analogie desjenigen der „Kinder Gottes“ als ein ethisches begreifen zu können. Daher spricht er im weiteren Verlauf der Verhandlung sich zweifelnd darüber aus, ob Christus sich seiner metaphysischen Gottheit bewußt gewesen sei. Spangenberg hält ihm die Lehre von der unio hypostatica entgegen. Zinzendorf erklärt nichts gegen dieselbe zu haben, wenn nur zwei Punkte festgesetzt würden, daß Christus wenigstens zeitenweise sich seiner Gottheit nicht bewußt gewesen, daß er ferner nie begehrt habe, sich seiner Gottheit zu bedienen, daß ihm diese „auch niemals auf göttliche Art geholfen, sondern allezeit in der Modifikation eines Märtyrers, Zeugen und Propheten“.

In Bezug auf göttliche Hilfe steht Christus so, wie die Gläubigen stehen; sie tritt nicht auf Grund einer metaphysischen Ausstattung, sondern auf ethischem Wege ein. Die Beziehungen

seiner wesentlichen Gottheit bleiben also außer aller Berechnung. Zinzendorf rekurriert, um seine Auffassung zu stützen, auf die Art und Weise des Selbstzeugnisses Jesu. „Nun hat er zwar etlichemal so stark geredet, daß man seine Gottheit per consequentiam draus beweisen kann, wenn er in einen Lehraffekt gekommen: aber es ist gewiß, daß er so positive Ausdrücke gegen sich selbst braucht, daß man gestehen muß, er habe sich da nicht nur nicht vor Gott ausgegeben, sondern es anderen ausgeredet; er habe die Idee von seiner Gottheit removiert; er habe den Ausdruck damit entschuldigt, erklärt und gezeiget, in welchem Verstande man's den Leuten zu gut halten könnte, wenn sie ihn Gott nannten, weil ja wohl eher ein König Gott genannt worden sei, so könnte man wohl auch so einen heiligen Mann und Propheten Gott nennen, wobei er sich stillschweigend auf den Ort zu fundieren scheint: Ich habe dich dem Pharao zum Gott gesetzet. Item: Aron soll dein Mund und du sollst sein Gott sein. Wenn er damals bedacht hätte, daß er Gott ist, so hätte er das nicht wohl sagen können. Es wären auch viele Begebenheiten impossibel gewesen, z. B. für Angst schwitzen, und bis in den Tod betrübt sein; so hart versucht werden 40 Tage lang. Wäre er sich seiner Gottheit bewußt gewesen, was würde er sich an den Teufel gekehrt haben? Er hätte auch nicht sagen können: ich weiß nicht, wann der jüngste Tag kommt, es steht mir nicht zu, euch das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, und allerhand solche Reden, die ganz imkompatibel scheinen mit der Bewußtheit, Gott zu sein. Wenn wir einen ganzen simplen naturellen Heiland glauben, so können wir ihm nicht nachsagen, daß er in lauter Verstellung sein Leben zugebracht. Denn das kleine Kindchen an der Brust müßte so gut gewußt haben, daß es Gott ist, als Er's im 30. Jahr gewußt“ [107]).

Demzufolge war also die wesentliche Gottheit kein Moment im Selbstbewußtsein des historischen Christus; sein bewußtes persönliches Leben vollzog sich als ein rein menschliches. So betrachtet ist die metaphysische Gottheit des Erlösers ein Mysterium, das, außerhalb des Gesichtskreises der religiösen Betrachtung liegend, gerade nur behauptet, aber nicht irgendwie unter Anwendung positiver Bestimmungen deduziert werden kann. Nach dem Jahr 1750 scheint Zinzendorf die kenotische Betrachtungsweise nicht mehr angestellt zu haben. Er betont bei dauernder Anerkennung jenes Mysteriums das menschliche Handeln und Leiden des Erlösers.

Spangenberg bezeugt, hinsichtlich der Reden, welche Zinzendorf 1759 hielt, daß er die wahre Gottheit Christi als nicht demonstrierbaren Gegenstand des Glaubens behandelt und den Nachdruck darauf gelegt habe, daß Christus als das fleischgewordene Wort, menschliche Schwachheit erfahrend, durch eine echt menschliche Entwickelung sich hindurch bewegt habe[108]).

4. Die Auffassung der Trinität im allgemeinen.

Bezüglich der Trinitätslehre schließt sich Zinzendorf zunächst einfach der von der Augustana acceptierten altkirchlichen Auffassung an, wenn er in seiner Apologie an den König von Schweden[109]) bekennt, er glaube eine einheitliche Gottheit, welche aus drei gegen einander selbständigen Personen bestehe (1735). Weil er aber lehrt, daß der Vatergott nur aus Christo erkannt werden kann, muß er diesen Grundsatz selbstverständlich auf die göttliche Dreieinigkeit als solche anwenden. Daher giebt er in seinem „Heidenkatechismus" von 1740 die Anweisung, der Katechumene solle zuerst Christus allein kennen lernen, sodann durch ihn den Vater und den Geist. Diese Erkenntnisse sind als Geheimnisse zu betrachten, „die niemand ohne Schaden in die Sinne nimmt, ehe er das einfältige und offen daliegende Evangelium Jesu im Herzen hat"[110]). Die Antwort des Katecheten auf die Frage nach dem Vater lautet daher: „Das kann ich dir unmöglich beschreiben, der ist so hoch, da kann ich nicht hinein, und das hat Zeit, daß du ihn kennen lernst." Auf die Frage, wie man ihn denn kennen lerne, folgt die Antwort: „Ach, der Herr Jesus wird dir's schon selbst sagen einmal, wenn sein Vater dein Vater ist"[111]). Der unter dem Einfluß des außerchristlichen Gottesbegriffs stehende Mensch muß erst dazu angehalten werden, diese Gottesanschauung aufzugeben, indem er das Ganze seiner religiösen Beziehungen lediglich an Christus knüpft (S. 376). Würde man ihn sofort mit einem Vatergott bekannt machen, so würde er in diesem doch wieder nur die höchste Naturgottheit sehen. Ist dagegen der religiöse Glaube an Christus in ihm zur Wahrheit geworden, dann erst vermag er den christlichen Begriff des Vaters zu erfassen, und zwar nicht auf theoretischem Wege, der doch schließlich immer bei dem Begriff des höchsten Wesens endet, sondern auf dem der praktisch-religiösen Erfahrung; der Gläubige kann in Gott erst den Vater sehen, wenn er durch den Glauben an Christus zum Kind Gottes geworden ist, und sich als solches beurteilen lernt.

„Der ganze menschliche Ausdruck des göttlichen Wesens gehört dem Heiland, aber die Tiefen der Gottheit zwischen Vater, Sohn und Geist können wir nicht fassen"[112]). Diese Auffassung führt Zinzendorf in den „sieben Reden" von 1741, gestützt auf den da gewonnenen Begriff der Amtsgottheit, weiter aus. Die Trinität in ihrem Ansich ist unerforschlich; was im Neuen Testament vom Vater geredet wird, bezieht sich auf Verhältnisse innerhalb des gegenwärtigen Reiches Christi; der Vater Jesu Christi wird uns da als unser Vater und der hl. Geist als unser Rat, Freund, Prediger und Lehrer vorgestellt. „Sie handeln menschlich mit uns in Betrachtung, daß wir dem Sohn nun gehören, und wir haben darum nicht weiter zum Vater und zum hl. Geist als zu Jesu." Es besteht ein Beziehungsverhältnis zwischen ihnen und uns, „ohne daß wir einen Gedanken in die Tiefe der Gottheit schicken". „Daß wir an Gott einen Vater, am Geist eine Mutter und am Sohne einen König, Bruder und Bräutigam haben, das ist uns faßlich." Das Wesen Gottes an sich erkennen wir auf Grund dieses religiösen Besitzes nicht. „Es ist uns nichts davon gelehret worden, als was uns zu Gute kommt", also eine Beziehung auf das Heil hat. Die theoretischen Bemühungen vorchristlicher Denker in der Richtung auf eine nähere Kenntnis der Gottheit mußten resultatlos verlaufen; erst Christus als Amtsgott hat die gewünschte Einsicht ermöglicht, indem er lehrte, „ich habe einen Vater, der ist auch euer Gott"; er offenbarte erst den hl. Geist[113]).

Da also die Trinität lediglich auf praktisch-religiösem Wege aus Christus zu erkennen ist, sieht sich Zinzendorf veranlaßt, die auf philosophischer Spekulation ruhende kirchliche Betrachtungsweise derselben, welche den Begriff koordinierter und für sich selbständiger Hypostasen anwendet, zu vermeiden. Statt dessen führt er das dem geschichtlichen Leben entnommene Bild der Familieneinheit ein, dessen Wahl die Begriffe Vater und Sohn ohnedies nahe legen. Wenn er den Geist als Mutter benennt, so ist zunächst darauf aufmerksam zu machen, daß das gewählte Bild der Familie zu dieser Bezeichnung drängte, welche der neutestamentlichen Schrift allerdings fremd ist.

Die Dreieinigkeit ist die göttliche Familie im Himmel, welcher die Gemeinde auf Grund des durch Christus vermittelten Kindschaftsverhältnisses als göttliche Familie auf Erden entspricht, die, als Ganzes gedacht, zu Christus im Verhältnis der Braut, beziehungsweise des Weibes steht. Das Wesentliche und Neue in der durch

Christus gestifteten Religion ist „die Blutsverwandtschaft mit Jesu oder die göttliche Familie auf Erden, da wir im Himmel einen Vater, eine Mutter und einen Mann haben, da der Vater unseres Herrn Jesu Christi unser wahrhaftiger Vater und der Geist Jesu Christi unsere wahrhaftige Mutter ist, weil der Sohn des lebendigen Gottes, sein eingeborener Sohn, unser wahrhaftiger Bruder und Mann ist"[114]).

Die Gemeinde weiß aus Christus, „daß Vater, Sohn und Geist die hl. Gottheit zusammen sind im tiefsten, unergründlichen, allen menschlichen Kreaturen unzugänglichen . . . Grund", aber sie hat es nicht nötig, an diese Tiefen zu denken[115]), die Gottheit, an welche sie glaubt, ist ihr im gekreuzigten Christus als Vater, Sohn und Geist vollständig offenbar[116]).

Zinzendorf behauptet, daß die Erkenntnis des Vaters im Jahre 1738 und die des Geistes im Jahre 1741 in seinem Kreise erfaßt worden sei; „dennoch", fährt er fort, „hatte diese Erkenntnis gänzlich zu fehlen geschienen"[117]). Er bezieht sich auf die Thatsache, daß die kirchlichen Theologen im Blick auf die in den Jahren 1741 und 42 von ihm gehaltenen Reden den Vorwurf erhoben hatten, daß er nur von Christo lehre, nicht von der Trinität[118]). Von daher nimmt Zinzendorf Veranlassung, seine Fassung des trinitarischen Dogmas zu erläutern. Zunächst kommt es ihm auch und namentlich in diesem Falle darauf an, die Person des historischen Christus als die für die Erkenntnis maßgebende Instanz nachzuweisen. Das „Hauptsubjekt seiner Theorie" ist, mit Paulus und Johannes, „die Erkenntnis Gottes, der alles erschaffen hat, durch Jesum Christum zu fundieren und bei der Betrachtung Christi alles von der indefinablen Geistigkeit auf den Körper zu führen den man gesehen und behandelt". Weiter war es sein Bemühen, von dem so gewonnenen Standpunkt aus die göttlichen Personen zu erfassen und ihre Beziehungen zur Gemeinde zu verdeutlichen, „wie sie nämlich um Christi des Schöpfers und Bräutigams der Seelen willen dahin kondescendieret, sich bei seiner menschlichen Kreatur von dem ersten Augenblick ihrer geistlichen Erneuerung an bis zur Vollendung . . . als Vater, Sohn und Mutter zu offenbaren"[119]). Es besteht nicht nur ein Beziehungsverhältnis zwischen der Gemeinde und Christus, sondern auch der Vater und der Geist üben eine durch ihn vermittelte Thätigkeit auf dieselbe aus, so daß sich das Christentum nicht nur als Religion zu Christus, sondern

durch ihn als religiöse Beziehung auch auf den Vater und den Geist gestaltet.

Die Christusgemeinschaft wird unter der Einwirkung jener Mächte zur Gottesgemeinschaft. Dem bloßen Unitarismus gegenüber sucht Zinzendorf daher die Bedeutung der göttlichen Personen für die Gemeinde zu begreifen. Christus kennt „keine metaphysisch gefaßte Einheit der Gottheit". Die Bestimmung des Johannes, „daß die drei eins seien", bekundet, „daß sich die Metaphysik drein gemengt hat". Christus selbst, bei „der naturellen Idee von drei Personen" stehen bleibend, mutet den Aposteln keine transcendentalen Distinktionen" zu. Da in der vorchristlichen Zeit der Polytheismus herrschte, war es die Aufgabe Israels, „die metaphysische Einheit des göttlichen Wesens" zu behaupten. So wollte es das Interesse Christi, der in diesem einen Gott angebetet werden sollte. Nachdem der Erlöser nun geschichtlich erschienen ist, und die Gottheit sich in ihm als Vater, Sohn und Geist offenbart hat, sucht der Satan die bloße Einheit zur Geltung zu bringen, um „den Gott im Fleisch" zu beseitigen. Er philosophiert den Menschen von einem „Universalgeist" vor, den er schließlich „zu einer so subtilen Luft" macht, „daß sie sich im Néant, im metaphysischen Nichts endigt". Dagegen bezeugt Christus, daß er einen Vater habe, der in ihm erkennbar sei, mit dem die Gläubigen in dieselbe Gemeinschaft treten sollen, in welcher er selbst steht[120]). Zinzendorf läßt also die Trinitätslehre nicht unbeachtet, wie die Gegner meinen, sondern im Gegensatz zum „Deismus" erkennt er ihren Wert darin, daß sie den specifisch christlichen Gottesbegriff dem der Naturreligion gegenüber, der sich leicht zum „metaphysischen Nichts" verflüchtigen kann, sicherstellt. Es ist deshalb Aufgabe der christlichen Glaubenslehre, von der Person Christi aus die Beziehungen zu erkennen, in welchen die Trinität zur Gemeinde steht. Indem Zinzendorf diese feststellen will, greift er auf die schon 1741 angedeuteten Gedanken zurück (S. 393). Die Dreieinigkeit ist die „Grundgemeine" oder „Originalkirche", deren Kultus in der gegenseitigen Adoration der drei Personen besteht. Sie bestimmt den ersten Menschen dazu, innerhalb der Welt das Modell dieser „Gotteskirche" darzustellen; die Ausführung dieser Aufgabe wird durch den Eintritt des Sündenfalls gehindert. Um dieselbe dennoch zu verwirklichen, wird Christus Mensch und stellt im Kreuzestode das zerstörte Kirchenmodell wieder her; damit entsteht die Gemeinde als „Nachkirche" der hl. Dreieinigkeit, innerhalb deren wieder jede Familie für sich ein „Nachbild" des Originals sein soll[121]).

An sich betrachtet sind die drei Personen in der Gottheit der Kreatur gegenüber ein „unum und idem", aber unter dem Gesichtspunkt des „für uns" betrachtet, haben sie verschiedene Beziehungen, die man aber, indem man der „neuen Methode" folgt, alle „in einer menschlichen Person" anschauen kann, „da sie durchlangen, mit allen ihren Geschäften und Verrichtungen"[122]. Denn Christus ist „alles, was wir von ihm wissen und sagen, ex commissione, weil's ihm vom Vater und hl. Geist aufgetragen ist; darum verehren wir Vater, Sohn und Geist in's Lamms Person"[123].

Die eigentümliche Auffassung Zinzendorfs ist deutlich erkennbar. Vom historischen Christus ausgehend, lehrt er, daß in ihm als dem beauftragten Offenbarer der Gottheit diese selbst als Vater, Sohn und Geist erkennbar wird. Er ruft die Gemeinde ins Leben, und diese erkennt nun in Gott den Vater, dem sie letztlich ihre Entstehung und fortdauernd ihre Erhaltung verdankt, im Sohn denjenigen, der sie geschichtlich hergestellt hat, zu dessen Gemeinschaft sie als der Leib des Hauptes bestimmt ist, und im göttlichen Geiste die Macht, durch deren Mithilfe sie entstanden ist und ihrem Ziele zugebildet wird. Die Verehrung dieser Gottheit ist an Christi Person gebunden, in welcher sie allein offenbar ist.

Da nun Christus zu gleicher Zeit als zweite Hypostase in der Trinität und diese als eine auf bloße Selbstbeziehung angewiesene metaphysische Größe erscheint, tritt hier dieselbe Doppelheit der Auffassung zutage, wie in der Christologie, nur daß sie hier dazu treibt, die Gottheit als Urgemeine zu konstruieren. Die Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Dogma führt hier so wenig zu einem befriedigenden Ziel als dort. Zinzendorf erträgt den vorliegenden Widerspruch offenbar deshalb, weil er sich die „wesentlichen" Verhältnisse der Gottheit als ein Mysterium denkt, das man unangetastet stehen läßt.

5. Der Vaterbegriff.

Am deutlichsten wird die eigentliche gegen die philosophisch-spekulative Fassung des Gottesbegriffs gerichtete Tendenz der zinzendorfischen Gedanken bei seiner Behandlung des Vaterbegriffs. Er will denselben als einen specifisch christlichen sicher stellen. Der Sohn ist der Weltschöpfer; darum gehören die Menschen zunächst in sein Gebiet hinein; erst wenn sie Vergebung der Sünden erlangt haben, wird Christus ihnen zum Bruder und Gott dadurch zum

Vater, welcher für die Gemeinde vorsehend sorgt, während Christus der Träger der Sündenvergebung ist und bleibt[124]). Die außer der Gemeinde stehenden Menschen „haben keinen andern als den allgemeinen Gott aller Kreatur, den alle, mögen sie ihn zu nennen wissen oder nicht, darum für ihren Gott annehmen müssen, weil es so in ihnen liegt, ihre idea innata ist“[125]). Objektiv betrachtet ist diese Gottheit, welche der natürliche Mensch so oder anders benennt, Christus, dem die ganze Welt schöpfungsmäßig zugehört. Kommt der Einzelne nun auf Grund praktischer Erfahrungen zu dieser Erkenntnis und damit zum Glauben an Christus, so kann letzterer im Verhältnis zu ihm als der „direkte Vater“ bezeichnet werden. Ihm gehörte er von vornherein schöpfungsmäßig an, von ihm aus ist ihm sein Eintritt in die natüliche Welt verständlich und wertvoll geworden, durch ihn hat er nun die Gottheit als Vater erfassen gelernt, dessen Vorsehung ihm lediglich insoweit gilt, als ihm Christus derjenige bleibt, welcher die Sündenvergebung gewährleistet. Die Abhängigkeit von Gott als von einem Vater ist daher erst in zweiter Linie erkennbar, nachdem in erster Linie die Abhängigkeit von Christus erkannt worden ist. Daher ist der Vatergott nicht direkt Vater, sondern lediglich durch die Vermittelung Christi, dem die Bedeutung des ersten oder direkten Vaters zukommt. Zinzendorf glaubt diesen Sachverhalt mit besonderem Nachdruck geltend machen zu sollen, weil er vermutet, daß aus der gegenteiligen Ansicht die Emanationslehre entstanden ist[126]). Denselben Gedanken wiederholt Zinzendorf später in noch deutlicherer Fassung: „Der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist nicht unser direkter Vater, weil er's durch Christum ist. Es ist eine nötige Sache zu wissen, weil die ganze Lehre von der Emanation aus Gott von der falschen Idee kommt, als wäre die göttliche Essenz unser direkter Vater. Er ist nicht unser direkter Vater heißt simpel so: Er ist nicht unser wesentlicher Vater, in dem Sinne, wie wir jemand Vater nennen, daß wir von ihm descendierten. Das ist ganz falsch. Wir descendieren von ihm durch Christus“[127]). Durch diese Motivierung wird der leitende Gedanke Zinzendorfs verständlich. Er will von vornherein jeden theologischen Entwurf unmöglich machen, der von einem natürlichen Gottesbegriff ausgeht[128]). Es ist „eine venerable Kirchenwahrheit“, wenn Paulus lehrt, „wir haben nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und einen Herrn, Jesum Christum“. Aber, was ist aus dieser Wahrheit geworden, nachdem die Briefe Pauli, welche nur für die Gläubigen bestimmt waren, in aller

Menschen Hände gekommen sind. Die Arianer haben sich auf dieselben berufen, sie haben die Ideeen des Islam hervorbringen helfen. Man bedachte nicht, daß diese Wahrheit nur der Gemeinde Christi galt; man nahm sie aus dem Zusammenhang der Briefe Pauli heraus und machte sie zum allgemeinen Lehrsatz. Der Irrtum der Unitarier liegt darin begründet, daß man nicht auf die Worte Christi selbst geachtet hat, der erklärt, daß er zuerst den Namen des Vatergottes kundgegeben habe. Diese Wahrheit hat man „allen Kreaturen in der ganzen Welt in die Hände gegeben“; man hat „das Evangelium für die Geschwister [die Gemeine Jesu] zur Theologie der Welt gemacht“, gegen Christi Verbot, daß man das Heiligtum nicht den Hunden geben solle. „Da ist die theologische Konfusion daraus geworden, die am Tage ist.“ Während es sich lediglich um eine religiöse Erkenntnis der christlichen Gemeinde handelt, hat man geglaubt, einen allgemein gültigen philosophischen Lehrsatz vor sich zu haben. Diese Konfusion ist die natürliche Folge der „Katholisation tiefer und vom hl. Geist sich vorbehaltener Herzwahrheiten und deren Eintrichterung in die Köpfe“ [129]). Das Vaterverhältnis bezieht sich demnach überhaupt nicht auf den Einzelnen, der seine naturhafte Existenz letztlich unter kausalem Gesichtspunkt auf eine Gottheit zurückführt, sondern auf die Gemeinde Christi. Von ihr allein kann behauptet werden, daß ihr der Vater zum Gott erlaubt sei: ihr kommt das diploma filiationis zu [130]). Wer in der Gemeinschaft Christi steht und damit dieser Gemeinde angehört, kann allein zum Vater beten [131]). Das Recht auch dieses Gedankenkreises stützt Zinzendorf auf die Aussagen des Reformators. Auf die Frage Spangenbergs, „ob Christus eigentlich der Gott ist, dessen Namen wir anzurufen haben?“ antwortet Zinzendorf: „Das kann ich nicht wohl gesagt haben (denn gerade wir haben den Vater anzurufen); sondern ich sage, daß Christus der Herr ist, den alle Menschen anzurufen haben, weil sie an ihn gewiesen sind, und weil die natürlichen Leute den Vater weder haben noch kennen mögen. Lutherus: Turca dicit, se adorare Deum, qui fecit coelum et terram: idem Judaeus dicit. Sed quia uterque negat, hunc regem esse filium Dei, non solum aberrant a Deo, sed et idolum cordis sui adorant; fingunt enim Deum talem, qualem ipsi volunt, non qualem se Deus revelavit. Tom. IV. Jen. in Ps. 2, 12. p. 641“ [132]).

Die „natürliche Theologie“ ist daher keineswegs die Theologie des Vaters, sondern diese wird lediglich aus Christus gewonnen. Er hat dieselbe, wie sich aus seinem Selbstzeugnis ergiebt, vom

Vater selbst, welcher daher als „Theologus Jesu Christi“ bezeichnet werden kann, nach Joh. 5, 31. 32. 37. 8, 54. Wir können den Tag angeben, an welchem die wahre Theologie des Vaters begann: es war der Tag, an dem Jesus sprach [Joh. 17]: „Ich hatte Dich zu verklären und bin fertig; ich habe meinen Jüngern von Dir gesagt; nun ist's heraus, daß Gott einen Vater hat, und es soll künftig nicht daran fehlen, daß diese wissen, wer Du bist. Die Welt kennt Dich freilich nicht, aber diese (das ist zugleich der klare Beweis, daß die Welt entweder damals den rechten Gott nicht hatte, oder es mußte der Vater nicht sein, denn der Heiland sagt, die Welt kennt Dich nicht, aber diese.) Nun denn, mein Vater“, thut er hinzu, „ich habe gethan, und nun, Vater, nun fange Du an und verkläre mich“ u. s. w. Während die Worte Christi sich an den kleinen Kreis der Jüngergemeinde richteten, ist „das Auditorium des Vaters alle Welt“. Jetzt, nachdem Christus den Gläubigen Gott bekannt gemacht hat, ist es der Vatergott, der für den Sohn und sein Reich wirksam eintritt, indem er die Menschen zu ihm zieht und in ihnen Christus als den Sohn offenbart; er ist der Gott der Gemeine. Christus verlangt die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm in der Liebe, aber nicht Ehre und Anbetung; diese kommt dem Vater zu. Darum hat er „die Religion des Vaters unter uns aufgerichtet“ [133]).

In dieser Behandlung des Vaterbegriffs ist es Zinzendorf verhältnismäßig am besten gelungen, seine Grundanschauung zum Ausdruck zu bringen.

6. Der Geist unter dem Bilde der Mutter.

Zinzendorfs Erklärungen über den Zeitpunkt, in welchem er deutliche Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des hl. Geistes erhalten habe, sind schwankend. Einerseits erklärt er, daß ihm solche erst 1741 geworden sei, während sich ihm die Erkenntnis des Vaters schon 1738 erschlossen habe [134]) (S. 394); andererseits behauptet er, daß er den ersten Aufschluß in Bezug auf den Geist schon 1738 erhalten habe, und zwar durch Vermittelung des Liedes: „Ei bittet Gott den hl. Geist“. Bis dahin habe er zwar gewußt, daß der Geist die dritte Person in der Gottheit sei, „aber er habe nicht können sagen, was er eigentlich“. Einer seiner Mitarbeiter, Lieberkühn, ergänzt seine Erklärung in der Weise, daß er feststellt, es habe sich bei der Erkenntnis des Geistes um drei Perioden gehandelt, in deren letzter man den Geist als „Mutter“ erkannt habe. Da Zinzendorf nicht

widerspricht, ist anzunehmen, daß in dem obenangegebenen Zeitpunkt (1738) die erste Periode begann. Zinzendorf bemerkt: „Seit ich ihn als Mutter kenne, ist mir's naturell; den vollen Aufschluß kriegte ich in Tourbay, wie ich nach Amerika gehen wollte, a. 41"[135]). Demnach wäre also diese schon früher gegebene Zeitbestimmung (1741) in dem Sinne zu verstehen, daß in diesem Jahre die dritte und abschließende Periode eintrat zugleich mit dem vollkommen deutlichen Verständnis des Geistes als „Mutter".

Mit diesem Resultat, demzufolge die Vollerfassung des Mutterbegriffs in das Jahr 1741 fällt, braucht die Thatsache nicht im Widerspruch zu stehen, daß die in Rede stehende Bezeichnung schon in einem Missionsliede von 1736 und in dem vom 30. Dez. 1740 datierten „Heidenkatechismus" sich findet, im Zusammenhang mit der in jenem Schriftstück zum erstenmal klar heraustretenden Idee, daß die Dreieinigkeit allein aus Christo zu erkennen sei, und daß die drei Personen unter den Bildern des Heilandes, des Vaters und der Mutter den Gläubigen verkündigt werden müßten. Ferner braucht Zinzendorf diesen Ausdruck vereinzelt in seinen Liedern und in einer Rede vom 11. Juni 1741[136]). Der obenerwähnte Aufenthalt in Tourbay fällt in den Herbst des genannten Jahres. Zinzendorf war im Begriff nach Amerika zu reisen, wo er namentlich auch missionarische Thätigkeit unter den Indianern ausführen wollte. Es ist anzunehmen, daß er zur Neubildung der Trinitätslehre von seinem Standpunkt der cognitio Dei e Christo aus durch die praktische Überlegung angeregt worden ist, wie die christliche Glaubenswahrheit den auf niederster Kulturstufe stehenden „Heiden" zu verkündigen sei (S. 376). Aus der feststehenden Ansicht, daß ihnen zuerst nur Christus gepredigt werden solle, ergab sich die Konsequenz, daß Vater und Geist ihnen in ihrer eigentümlichen Bedeutung nur von dem Verhältnis aus klar gemacht werden könnten, in welches sie selbst zu Christus getreten waren. Wurde ihnen von da aus Gott als Vater deutlich gemacht, so legte, abgesehen von der Parallelität der Ausdrücke, die Rücksicht auf die geringe Fassungskraft der Katechumenen den Gedanken nahe, den Geist als Mutter zu bezeichnen.

Diese Benennung ist nicht als eine Erfindung Zinzendorfs zu betrachten. Derselbe erklärt vielmehr (Mai 1747): „Professor Francke hat in seinem Traktat von Gnade und Wahrheit Kap. 13 § 8 recht gründlich vom Mutteramte des hl. Geistes gehandelt und uns damit den Weg zu der Ausführung dieser Lehre gebahnt, daß wir also auch damit nicht zuerst hervortreten, sondern, wie fast

überall, nur Gebrauch machen von den Wahrheiten, die auf uns kommen sind"[137]. Nach Spangenbergs Zeugnis hat Zinzendorf sich schon 1744 auf Franckes Vorgang berufen[138]. Später (den 1. Okt. 1750) citiert er den betreffenden Traktat zu apologetischen Zwecken in einem Schreiben an Spangenberg. Letztlich geht Zinzendorf auch hier auf Luther zurück, der als die „rechte Definition" des Geistes angiebt, „daß er unser Tröster ist, der uns tröstet, wie einen seine Mutter tröstet"[139]. Der Vorgang Franckes ist demnach für die Wahl dieses Ausdrucks von Bedeutung gewesen. Zinzendorf acceptierte ihn, weil er praktisch erschien.

Ist die oben aufgestellte Kombination richtig, so ergiebt sich die jedenfalls bedeutsame Thatsache, daß Zinzendorf zu seiner Modifikation der christlichen Trinitätslehre durch die vorhandene äußere und innere Nötigung getrieben wurde, dieselbe den „Heiden" anders bieten zu müssen, als sie vorlag. Wenn schon für die deutsche Kulturwelt jene Fassung der Lehre nicht praktisch verständlich und anwendbar erschien, wie konnte sie dann völlig kulturlosen Völkern zugänglich sein. Nicht wissenschaftlich kritische oder spekulative, sondern praktische Rücksichten haben Zinzendorf bewogen, von seiner Christuserkenntnis aus das Werk der Neubildung zu unternehmen. Dazu kam die oben geltendgemachte Rücksicht auf die Wünsche der Theologen, welche eine Erweiterung der einseitigen Christusverehrung verlangten.

Vor Christus, lehrt Zinzendorf, war der Geist den Menschen nicht bekannt; jedoch haben sie „allerhand Konzepte von ihm gehabt; daß er aller Seelen einige Mutter, die Mutter aller Lebendigen sei". Man nahm vielfach ein weibliches Prinzip in der Gottheit an, das in einzelnen Göttinnen verkörpert erscheint. So hat z. B. Minerva die Aufgabe, die zukünftigen Helden heranzubilden. Sie führt, nach der Odyssee, ihren Schützling durch mancherlei Gefahren hindurch, um ihn um so berühmter zu machen. Dieser an sich wertlosen Phantasie liegt der wahre Gedanke eines Erzogenwerdens durch die Gottheit zu Grunde. Klarheit kam in das Dunkel dieser Vorstellungen, als der Geist Gottes den Menschen Jesus Christus hervorbrachte und mit unsichtbarer Hand leitete, bis er sein Lebensziel erreicht hatte. In diesem Sinne bewies er Muttertreue an ihm. Was der Geist im Verhältnis zu Jesus war, das ist er nun im Verhältnis nicht sowohl zum Einzelnen als zur Gemeine Jesu, nämlich die Macht, welche diese nach dem Vorbilde Christi erzieht zum Zwecke der vollkommenen Gemeinschaft mit ihm. Schon

auf das noch nicht geborene Kind gewinnt er, wie das Beispiel Johannes des Täufers zeigt, Einfluß, der sich sodann über das ganze Leben des Gläubigen erstreckt, so daß dieses eine „Familienschule", eine „Schule auf dem Mutterschoß" wird. Die Gemeine bedarf deshalb keines geschriebenen Gesetzes, weil die Gläubigen als solche beständig in der Schule ihrer „geistlichen Mutter" sind; ehe sie die Gebote lernen, muß „die göttliche Information ins Ganze schon lange angegangen sein". Bald abhaltend, bald antreibend wirkt der Geist und bildet so von innen heraus den Menschen zum Christen.

Darum kann die Bezeichnung Mutter mit Recht angewandt werden, da sie eine sachgemäße Vorstellung von der Thätigkeit des Geistes hervorruft. Dieser „herzliche kindliche Begriff" wird diejenigen, welche sich desselben bedienen, „zu einer wahren Erkenntnis und zu einem Gefühl ihres Herzens von dem Amt des hl. Geistes an ihnen selbst bringen". Das ist nicht zu erreichen, wenn man den Geist etwa unter dem Bilde einer Taube vorstellt; „alle hieroglyphischen, allegorischen und transcendentalen Titel machen die Menschen nur konfus und sind ohne die geringste Wirkung aufs Herz" [140]) (vgl. S. 81).

7. Die Gemeinde als Kyria.

Christus ist das Haupt der Gemeinde; diese ist schon im göttlichen Heilsratschluß mit ihm zusammengefaßt; sie entsteht durch ihn als Frucht seines Todesleidens, wird durch ihn allein erhalten und findet ihre Vollendung in ihm.

„Lamm, Blut und Gemein" bilden daher den Gegenstand der christlichen Erkenntnis (S. 282). Für die Gemeinde allein ist die Gottheit als dreiheitlich bestimmte vorhanden, als Vater, Sohn und Geist. An sich hätte sich Zinzendorf mit dem Aufweis dieses Gedankenzusammenhangs begnügen können; indessen nötigt ihn die aus der Kirchenlehre abstrahierte Auffassung der Gottheit und des Blutes Christi, das Verhältnis der Gemeinde zu ihm unter einen andersgearteten Gesichtspunkt zu stellen. Das Blut Christi, im Abendmahl dargeboten, nährt die Gemeinde und veranlagt in ihr himmlische Leiblichkeit; es vermag solches zu vollbringen, weil es dasjenige Blut ist, welches der wesentliche Gott in seinem Leiden und Sterben vergoß, das den Kaufpreis bildet, durch dessen Darbietung er die Gemeinde ins Leben rief. Die Entstehung der Gemeinde

fällt also mit dem Ausfließen dieses Blutes zusammen. Das Blut, in welchem das Leben Christi lag, durch dessen Vergießung er also starb, floß aus der Wunde, welche in der Seite Christi geöffnet wurde; es wird nun der Lebensstoff der Gemeinde, die also aus der Seitenwunde Christi geboren wurde. Da in dem betreffenden Zeitpunkt von den Mitgliedern der Gemeinde Christi nur Johannes und Maria gegenwärtig waren, glaubt Zinzendorf, im Unterschied von seiner gewöhnlichen Auffassung (S. 164), den geschichtlichen Anfang der Gemeine auf den Zusammenschluß dieser zwei Personen durch Christus zurückführen zu müssen. Daher heißt die Gemeine im Verhältnis der Parallelität zu Eva, die aus Adam genommen wurde, Männin, als vom Manne genommen, Christin als aus Christo genommen, „aus dem Seitenfach herausgegraben". Auch als Kyria des Kyrios, als Lammesweib ist sie zu bezeichnen; denn die Gläubigen sind aus dem Herzen Jesu her, aus der Pleura genommen, als Jesus verschieden ist. Alle Seelen innerhalb der Gemeinde sind daher im Verhältnis zu Christus dem „Manne" als weiblich zu betrachten; sie sind animae, nicht animi. Die „Mannschaft" hängt daher nicht mit der Urbeschaffenheit der Seelen zusammen; sie ist als eine Bedingung ihrer irdischen Existenz nicht Urgeschöpf, sondern Nachgeschöpf, das aus zeitlichen Gründen geschaffen nicht die Bedeutung einer bleibenden wesentlichen Bestimmtheit, sondern die eines zeitweiligen Amtes hat[141]). Da die Gemeinde als Weib Christi aus seiner Seite mit dem ausströmenden Blut entstanden ist, eignet ihr die stetige Tendenz zur Wiedervereinigung mit Christus, welche schließlich durch den Rücktritt in die Seite Christi erreicht wird. Zinzendorf beruft sich für diese Auffassung auf die „gutlutherische" Gebetsstrophe „Verbirg mein Seel' aus Gnaden in deine offne Seit"[142]).

Von dieser Auffassung der Gemeindeentstehung aus wird nun auch der Geist, das hervorbringende und erhaltende Prinzip derselben, als physische Macht aufgefaßt. Indem der Geist in der Mutter Jesu den Menschen Christus hervorbringt, welcher als zweiter Adam den ersten vollständig ersetzen soll, läßt er gleichzeitig die Summe der Menschenseelen, welche die Gemeinde bilden, entstehen, und zwar so, daß sie in der Seite Christi beschlossen liegen. Alle Menschenseelen, welche die Gemeinde ausmachen, sind daher „aus seiner Seite gekommen, mit einem Strome, daß wir unsern Geist von dem Pleromate, der aus des Heilandes Seite herausgekommen, her haben". Der einzelne Gläubige gelangt schon

mit dem Blut Christi getauft und gerechtfertigt zum geschichtlichen Dasein, er bringt als neuer Geist, im Unterschied von dem von Adam stammenden, das Verdienst Jesu Christi mit auf die Welt, so daß er in derselben Weise absolviert in dieselbe eintritt, wie der natürliche Mensch als sündiger zum Leben gelangt [143]). Es handelt sich also um zwei parallel laufende Zeugungsprozesse, deren einer mit Adam beginnt, während der andere seinen Anfang im Tode Christi nimmt. Wie jede „natürliche menschliche Kreatur aus Adams und Evas Leib und Seele urständet", so entstehen die Seelen der Gläubigen aus dem Leibe Christi, sind ihm blutsverwandt. In beiden Fällen erfolgt die Entstehung in der Weise der Succession. Adam ist nicht sofort „in so viel Millionen zerfallen, als wir seitdem gesehen haben und noch sehen, sondern es sind in einer Zeit von so viel 1000 Jahren durch eine unvermerkte Succession von dem einen germine so viele Millionen individualiter ausgegangen, die an demselben Odem partizipieret, an dem Schöpfersodem, der ein jedwedes solches Stückchen, ein jedes solches punctum saliens zu einem lebendigen Individuo, zu einer subsistentia per se macht". In derselben Weise sind „nach und nach ihre viel tausend Individua" aus Christus entstanden: dieser Prozeß setzt sich bis zur Parusie Christi fort. Alle Gläubigen machen Individua für sich aus, stammen aber vom gekreuzigten Christus ab, „nicht nur idealisch, nicht nur aus einem supposito und Verunterstellung der Sache, ja nicht nur allein zurechnungsweise; sondern wesentlich, materialiter, und so wahrhaftig, als man eine Materie Materie nennen kann" [144]).

Diese beiden Zeugungsreihen, die adamitische und die von Christus ausgehende, kommen in der Weise in Verbindung, daß die Geister der zweiten Reihe den Individuen der ersten durch Vermittelung des Bluts Christi mitgeteilt werden, so daß dadurch gewissermaßen eine Neuzeugung oder Umzeugung der adamitischen Individuen erfolgt. Der Geist, lehrt Zinzendorf, habe sich aus der Seitenwunde Christi „mit dem unverweslichen Blut und Leben des Lämmleins und mit dem Urquell aller während dieses Zeitlaufs in die menschlichen Individua zu repartierenden Geistlein zugleich (Joh. 7) herausgestürzt, und hat das ganze Seelenheer in seinem Pleromati mitgenommen". Diese „Geistlein" werden nach und nach auf die menschlichen Individuen verteilt, so daß der einzelne Gläubige von sich sagen kann, „mein Individuum hat das ihm gehörige, das ihm von Ewigkeit destinierte bis dahin in dem hl. Geist sigillierte

Geistlein, das vorher nicht da war, das ich nicht hatte, da ich noch fleischlich, da ich noch natürlich war, in sich repartiert bekommen“ [145]).

Diese Auffassung wird in direkter Weise an die lutherische Abendmahlslehre angelehnt, so daß deutlich erkennbar wird, daß sie von dieser aus rückschließend konzipiert worden ist. Indem der neue Geist, „das aus der Pleura herausgefahrene Fünkchen“, das einzelne Individuum ergreift, bringt er das Blut der Versöhnung mit; durch dessen Vermittelung wird nicht nur die Seele „durchgeistert“, sondern auch der Leib erhält ein Korn der Unverweslichkeit, „welches sich beim hl. Abendmahl, so oft man dem Leichnam Jesu von neuem naht, so oft man aus dem Blutstrom trinkt, immer von neuem aufthut, dabei auch immer konzentrierter wird; so daß in Kraft desselben Körnchens, das der neue Geist aus der Pleura mitgebracht hat, womit unser Leichnam angethan, und welches durch das Blutauffassen so oft befruchtet worden, unser sterblicher Leib einmal wieder dargestellt wird zum ewigen unverwelklichen Leben“.

Die Mitglieder der Gemeinde, die Gläubigen, sind als im Blute Christi potentiell vorhanden gedacht. Indem sie sich nun gleichsam als begeistete Blutstropfen den vorhandenen adamitischen Individuen mitteilen, werden diese mit göttlicher Substanz infiziert, welche die ganze Persönlichkeit als solche nach Geist und Leib auf die Höhe göttlichen Lebens emporhebt, auf der sie durch Vermittelung der Sakramente erhalten werden; denn diese sind nicht bloße Zeichen, sondern „wesentliche Vereinigungen unseres armen sündigen Wesens mit Gott, mit unserem Mann, mit seinem wahren Leichnam und Blut, mit dem wahrhaftigen Wasser, das aus seiner Seite geflossen ist“ [146]). In diesen Vorstellungsreihen ist allerdings das Thema „Lamm, Blut und Gemein“ leicht kenntlich; der Gedanke soll dargestellt werden, daß die Gemeinde durch die Versöhnungsthat Christi hergestellt worden ist und daher mit ihm in einem unauflöslichen Wechselverhältnis steht; aber die Ausführung desselben verläuft sich in eine Art von religiösem Materialismus. Zinzendorf hat in der That nur während eines Zeitraums von 2 bis 3 (1747. 1748. 1749) Jahren diese letzten Konsequenzen der Blutlehre vertreten. Später wendet er diese Betrachtungsweise nicht mehr an. In einer Rede (1756) erinnert der Ausdruck an jene Emanationstheorie; der Gedanke ist nicht mehr derselbe. „Da der Stich in sein Herz geschehen, da fuhr die Seligkeit aller Seelen und der Geist aus Gott, der die Menschen verlassen und wieder zu Gott zurückgekehrt war, mit einander

heraus, und dieser Geist aus Gott hört nun etliche 1720 Jahre nicht auf, Geistlein zu detachieren, die sich hier und da auf die Menschen setzen und bald da, bald dort zünden"[147]. Diese bildliche Redeweise ist, wie schon die Jahresangabe zeigt, aus der Anlehnung an die biblische Erzählung vom Pfingstwunder entstanden. Es ist überhaupt zu vermuten, daß die eigentümliche Vorstellung von jener Repartition der Geistlein durch die häufig bildlich dargestellte Auffassung von Acta 2, 3 entstanden ist, der zufolge sich der Geist in der Gestalt von Feuerflämmchen an die Einzelnen verteilte.

8. Die praktische Abzweckung der Trinitätslehre.

Indem Zinzendorf die Trinität als Gottesfamilie begreifen will, kommt er schließlich zu einer Fassung derselben, der zufolge die Gemeinde als Kyria des Kyrios auch wesentlich in die Gottesfamilie hineingehört, so daß diese also aus vier Personen besteht; die ganze christliche Glaubenslehre wied in ein metaphysisches Drama umgesetzt, das mit ethisch-religiösen Vorgängen im Grunde nichts zu thun hat und höchstens den Sinn für mystische Spekulation anregt. Der Gedanke legt sich nahe, Zinzendorf einfach für einen mit mangelhaften Mitteln arbeitenden Theosophen zu erklären, der das Christentum in der Intuition jener metaphysischen Vorgänge aufgehen läßt. Dieser Annahme steht der Umstand entgegen, daß Zinzendorf von ganz entgegengesetzten eminent praktischen Gesichtspunkten ausging, als er zur Umbildung der Trinitätslehre schritt. Der behufs Anleitung von Laienmissionaren geschriebene „Heidenkatechismus" von 1740 ist es, in welchem er zuerst seine Auffassung im Zusammenhang aussprach. Als 1741 die weitere Ausarbeitung seiner trinitarischen Ideeen begann, stellte er den ihn leitenden rein praktischen Gesichtspunkt fest. Er will diejenigen, welche Christus als den Versöhner kennen gelernt haben, nicht in ein tiefes Nachforschen der Dinge, die doch unergründlich und unbegreiflich sind, führen, sondern vielmehr zum „Herzensgenuß" und zur Erfahrung dessen bringen, was von dem Vater, Sohn und Geist in der Schrift geoffenbart ist. Wenn Spangenberg[148] die Tendenz Zinzendorfs so formuliert, giebt er nur dasjenige wieder, was Zinzendorf selbst häufig genug ausspricht. „Vom Vater, und vom heiligen Geist wissen wir weiter nichts, als was eine Relation auf unsere Seligkeit hat"[149].

Die Verkündigung des Vaters und des Geistes hat daher nur da überhaupt Zweck, wo ihr ein praktisches Glaubensinteresse

entgegen kommt. Zinzendorf schreibt an den Grafen Gersdorf[150]), seine ganze theologia theoretica und practica liege im 2. Artikel begründet. Der Welt trete er mit der Predigt von Christo als dem Schöpfer und Erlöser gegenüber; das sei seine Kanzelpredigt; wenn er doch vom Vater und vom Geist rede, fürchte er sich den Aussprüchen Christi zu nahe zu treten, denen zufolge die Welt Vater und Geist nicht kennt. Daher beziehe sich sein Vortrag auf den einigen Gott, Schöpfer, Erhalter und Seligmacher, Jesus Christus. Sobald der sündige Mensch den Gekreuzigten erkannt hat, dann kann er bald verstehen, wer Gott der Vater ist. „Denn ich merke, daß der Teufel bei dem bisherigen Herausblöken des Geheimnisses der hl. Dreieinigkeit mehr List als die Seelen Verstand haben, und der erste, der das in die öffentliche Theologie gemengt, hat unfehlbar mehr guten Willen als gute Einsicht gehabt."

Es kommt Zinzendorf alles darauf an, daß die trinitarischen Glaubenssätze als rein religiöses Gut im engsten Sinne des Wortes betrachtet werden. Darum war es ein Fehler, daß man diese Lehren, welche auf ein specifisch christliches Glaubensinteresse rechnen, zum Gegenstand allgemein wissenschaftlicher für die Masse bestimmter Erörterungen gemacht hat. Zinzendorf will die Trinitätslehre wieder auf die Grundlagen stellen, von denen aus sie allein verstanden werden kann; sie läßt sich lediglich von der persönlich gewonnenen Christuserkenntnis aus erfassen. So kann das furchterfüllte Gemüt zu einer beseligenden Erkenntnis der Gottheit gelangen. Daß auch in diesem Falle eine Gefahr eintreten kann, war Zinzendorf von vornherein klar. Die natürliche Furcht vor Gott schwindet, und die Menschen erhalten „eine herzliche Familienidee vom Vater, Sohn und Geist"; geht diese aber wieder verloren, „so könnten sie wohl sensum numinis gar verlieren"[151]). Der Gewinn erscheint indessen größer als die mutmaßliche Gefahr; denn erst, wenn durch Christus auch die religiöse Beziehung zum Vater und zum Geist erlangt ist, kann die volle Seligkeit erlebt werden. Dies ist in der That der alleinige Zweck, welcher durch dieselbe erreicht werden soll; denn es handelt sich nicht um „Verstandessachen", sondern um solche, „die sich besser durchs Gefühl ausdrücken als im Worte und Verstande".

Das religiöse Gefühl ist dabei nicht abhängig von philosophischen Deduktionen, sondern von dem Eindruck, welchen es aus der auto-

ritativen Person Christi erhält. „Wenn Christus sagt: mein Vater, glauben wir es“ [152]).

Zinzendorf ist sich dessen bewußt, daß er dadurch eine Wendung in der Behandlung der Trinitätslehre herbeiführt, daß er dieselbe der theoretischen Spekulation entreißt und sie lediglich auf die Grundlagen der im Gefühl und im Willen sich vollziehenden religiösen Erfahrung stellt. Die Materie, sagt er, sei bisher in einer bloßen theologischen Spekulation geführt worden, dabei ein gewisser Teil weltkluger Menschen heimlich gedacht haben mag, der Vater, der Sohn und der hl. Geist seien bloße Redensarten und bedeuteten einen Namen in dreierlei Revelationen. Wenn diese Leute nun hören, daß wir mit den Personen Ernst machen, so werden sie stutzig, und es ist ihnen, als wenn sie diese theologische Wahrheit zum erstenmal bei uns hörten. Das ist kein Wunder, denn die theoremata gehen allemal ihren Gang, solange sie noch keine notwendige Konnexion mit dem Herzen haben. Sobald aber der Moment eintritt, daß sie mit dem Herzen konnektieren, und es unmöglich wird, sie auf bloße Allegorie oder Abstraktion hinauszuführen, weil das Gemüt in dieselben hineingezogen wird, da müssen die Menschen anfangen pro et contra Partei zu nehmen, oder ganz auf die Seite gehen.

Das religiöse Gefühl ist der Prüfstein, an welchem sich sofort und allein entscheidet, ob ein Dogma wie das trinitarische religiösen Wert hat oder nicht, so daß die Entscheidung für oder gegen dasselbe getroffen werden kann; solange es rein theoretisch behandelt wird, gleicht es einem Wachsbild, indem es jeder nach seinem individuellen Geschmack mit Hilfe von Allegorie und Abstraktion zurecht machen kann [153]).

Soll die Trinitätslehre der Gemeinde erhalten und für den Glauben derselben fruchtbar gemacht werden, so ist dahin zu streben, sie aus dem Gebiet des Theoretisierens in die Sphäre des Gemütslebens hineinzuziehen, in welcher allein religiöse Erfahrungen gemacht werden; diesem Zweck soll die Familienidee dienen. Darum ist die Lehre von der Dreieinigkeit nicht aus einem allgemein-religiösen oder philosophischen Gottesbegriff zu gewinnen, sondern vielmehr eng mit der christlichen Heilslehre zusammenzuschließen, in der Weise, daß die letztere die Grundlage bildet. Zinzendorf setzt fest, daß „der Artikel von der Wiedergeburt das simple Fundament zu unserer Lehre von der hl. Dreieinigkeit sei, welche sich nicht in

die Gottheit versteige, sondern bloß „oeconomica traktiere ad ductum der Revelation“ [154]).

Lediglich praktisch-religiöse Gesichtspunkte waren es, unter denen sich Zinzendorf überhaupt die kirchliche Trinitätslehre angeeignet hat. Das Wort Person in seiner Anwendung auf die Dreieinigkeit im 1. Artikel der Augustana hielt er zunächst „für einen inkonvenienten Ausdruck“. Dem sei wohl auch so, bemerkt er, wenn wir dazu bestellt wären, „in die Essenz Gottes hinein zu spekulieren und diese speculationes in so viel propositiones definitas zu bringen“. Nunmehr hält er das Wort Person für das natürlichste und bequemste, insofern von diesem Geheimnis menschlich geredet werde und solches nach der Schriftoffenbarung „auf unser Herz wirken muß“. Es handelt sich daher, wenn dieser Ausdruck angewandt wird, nicht darum, „das Wesentliche der hl. Dreieinigkeit und ihr Verhältnis unter sich selbst zu designieren (denn da wollte ich doch die auch wahrscheinlichsten speculationes immer noch zu keinen Glaubensartikeln machen, wenn sie gleich mit der Schrift nicht stritten). Die Aufgabe ist vielmehr die, „der hl. Dreieinigkeit beliebtes Verhältnis zu uns auf das naturellste, schriftmäßigste und herzlichste auszudrücken“. Die heilige Schrift sagt in Bezug auf die göttlichen Personen in ihrem Verhältnis zur Gemeinde aus, daß sie bestimmte Ämter haben; der Vater Jesu Christi ist der wahre Vater der Kinder Gottes; der Geist ist ihre eigentliche und wahre Mutter; der Sohn ist „der geistliche einige Bräutigam und Mann“. Damit sind also lediglich die Beziehungsverhältnisse ausgedrückt, welche der Gemeinde in ihrem Verhältnis zur Gottheit gelten. Keineswegs ist damit gesagt, „daß in der Gottheit wie oeconomice bei uns eine distinctio sexus sein müsse“. Darum lehrt Zinzendorf nicht, „daß der hl. Geist weiblicher Natur ist, so wenig man darum, daß der Sohn Sohn ist und der Vater Vater, sich in der essentia divina notwendig ein genus masculinum konzipieret“.

Es handelt sich bei dem Namen Mutter also nicht um eine inner-trinitarische Bestimmung, sondern lediglich um eine Bezeichnung der Art und Weise, wie der Geist in der Gemeinde zur Wirksamkeit gelangt. Die krasse Ignoranz, welche bezüglich des Geistes unter dem Volk verbreitet ist, muß auf ein punctum omissionis der Theologen zurückgeführt werden; sie verabsäumten es, den Spuren Luthers zu folgen, „welcher das abrupte Bekenntnis, ich glaube an den hl. Geist, mit einer ganzen Suite schöner Ge-

danken illustrieret und weiter ausgeführt hat, und sich die Freiheit herausgenommen, die in diesem allzu kurzen Kompendio, als wenn sie kleine Götter für sich wären, zum hl. Geist rangierte heilige christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und ewiges Leben dem hl. Geist in die Hand zu geben, daß man sieht, was er dabei zu thun hat". Luther hat klargestellt, daß, wie der Vater und der Sohn, so auch der Geist nur aus dem Zusammenhang verstanden werden können, in welchem sie mit der durch Christus gestifteten Gemeinde stehen. Sie erkennen, das heißt die Wirkungen erkennen, welche dieser von ihnen aus zukommen. Jede der göttlichen Personen hat ihre besondere Beziehung auf dieselbe; deshalb ist es geboten, auch „eine notam diacriticam spiritus sancti beizubringen". Diese ist nicht auf dem Wege der Spekulation, sondern nach Maßgabe der hl. Schrift festzustellen. Zinzendorf deutet den Spruch: Kann auch ein Weib ihres Kindes vergessen u. s. w. Ich will Dich trösten, wie einen seine Mutter tröstet, als Weissagung, durch welche dem Volke Israel eine „göttliche Mutter" versprochen werde. Diese ist, der Aussage Christi zufolge, im Geiste verliehen, der die Menschen neugebiert; die nota diacritica des Geistes ist daher in seinem „Muttercharakter" gegeben. Die Gemeinde muß darum mit derselben Glaubenseinfalt, in der sie erkennt, daß sie „einen lieben Vater und einen treuen Seelenbräutigam" hat, auch die Wahrheit erfassen lernen, daß sie am Geist „eine sorgfältige Mutter" habe. Durch diese an Schriftausdrücke sich anlehnende Analogie des Familienverhältnisses soll die trinitarische Gottheit nicht in ihrem an sich, sondern vielmehr nur in ihren Beziehungen zur Gemeinde in der Weise verständlich gemacht werden, daß jeder Gläubige als solcher sie verstehen kann, weil sie an einem der Wirklichkeit entnommenen Bilde das klarmachen, was aus den abstrakten Begriffen Hypostasis oder Persona schlechterdings nicht erkannt werden kann. Wer auf diese Weise die Bedeutung der Dreieinigkeit nicht begreifen kann, „der wäre nicht sowohl geistlich oder leiblich schwach im Verstande, als vielmehr im geistlichen oder leiblichen Verstande ein brutum"[155].

Diese Auffassung hat Zinzendorf konsequent vertreten fast in allen seinen öffentlichen Reden. Die Dreieinigkeit „in ihrem Urgrunde oder Ungrunde" aufzusuchen, hält er für eine „absurde Unternehmung". Wer, über jene praktisch-religiösen Beziehungen hinausgehend, die Pferde anspannt, um in die Gottheit hineinzufahren, ist ein Kandidat zum Tollhause; einem solchen Spekulierer

soll man die Hauptader schlagen, hilft das nichts, so ist er am besten einzusperren[156]). Die Trinität ist für uns nur erkennbar, soweit sie „uns zu gute kommt"[157]). Die religiöse Betrachtung hat kein Interesse an den Personen an sich, sondern an ihrem „Amt und Geschäft", an ihrer „Konnexion" mit der Gemeinde[158]). Diese praktischen Beziehungen sind das Bedeutsame, das Wirkliche im Verhältnis der Gemeinde zur Gottheit.

Auch in den Diskursen, in welchen sich Zinzendorf 1748 mit der Augustana auseinandersetzte, hielt er an der praktischen Abzweckung der Trinitätslehre fest. Obwohl der Gläubige mit der geringsten Erkenntnis selig wird, müsse doch gesagt werden, daß die bewußte praktische Aneignung der Gottesfamilie und ihrer Beziehungen zur Gemeinde ein Vorspiel des ewigen Lebens schaffe. Die Augustana nimmt Zinzendorf für seinen Gedanken, daß diese Lehre nur der Gemeinde und nicht der Welt gelte, in Anspruch; die Bekenner haben dieselbe, indem sie sie aufnahmen, nicht in alle Welt hinauspredigen wollen; sie beabsichtigten nur ihre Zugehörigkeit zur Reichskirche zu beweisen[159]) (S. 337).

Die synodalen Erklärungen Zinzendorfs bestätigen wiederholt die früher vorgetragene Auffassung. Nur die revelatio ad extra, die Familienidee, „wie die Sache uns zu gute kommt", interessiert den Gläubigen. Damit hat er sich zu begnügen und „die Theosophie auf das zukünftige Leben aufzusparen"[160]). Mit einem gewissen Hohn weist er die Methode zurück, welche nicht von der Erkenntnis der Person Christi aus zu derjenigen des Vaters fortschreiten will. Vom Sohne zum Vater prozedieren kann niemand ohne Herz; daher hat sich's der Verstand bequem machen wollen. Er hat eine fons Deitatis statuiert, und aus dieser einen zweiten, aus beiden einen dritten Gott abgeleitet, einen stets etwas geringer gradiert als den andern, und die drei zusammen zur Gottheit konstituiert. „Da hat nur noch eine Dame gefehlt; und in der Welt ist doch nicht leicht eine Assemblée ohne Dame." Der Pöbel innerhalb der lateinischen Kirche brachte die „Mutter Gottes" hinein und wies ihr aus Höflichkeit gar die Oberstelle an. Ungefähr so sehe es, schließt Zinzendorf, um das gewöhnliche verkehrte Systema von der Dreifaltigkeit aus[161]). Daß die Lehre de trinitate dem Artikel von Christus promittiert werde, erklärt er auf der Barbyer Synode (1750) für grundverkehrt, und Spangenberg macht in Bezug auf die Erkenntnis der Gottheit aus Christo die Bemerkung, „es ist wunderbar, daß wir darüber leiden, was so recht eigentlich lutherisch genannt werden

kann". Zinzendorf stellt seinerseits abermals fest: „Von der hl. Dreieinigkeit wissen wir nichts anderes, als was sie in respectu auf uns ist, von ihrem Rapport unter sich kann man keine Idee fassen; wer sich's dennoch untersteht, wird ein Narr"[162]. Die letzten von Zinzendorf gehaltenen Reden geben den reinen Niederschlag seiner Auffassung. Er pflege, sagte er, die Offenbarung der drei Personen eine ökonomische zu nennen, um anzudeuten, daß wir durch Vermittelung derselben nicht etwa in den Zusammenverhalt des Vaters, Sohnes und Geistes, wie er in der Gottheit ist, hineinsehen; sie soll vielmehr unser Auge auf das richten, was Vater, Sohn und Geist uns sind; „da der Vater unser wahrer Vater, der hl. Geist unser wahrer Pfleger und Mutter und der Heiland als Sohn im Hause, als Erbe über alles, unser wahrer Bräutigam ist"[163]. Für uns, für die Gemeinde ist ein dreieiniger Gott da; das ergiebt sich aus der hl. Schrift, namentlich aus den Worten Christi.

Es handelt sich dabei um ein Geheimnis, das sich nur demjenigen erschließt, welcher in der christlichen Heilserfahrung steht und seine Erkenntnisse aus Christus ableitet, in dem die Gottheit als Vater, Sohn und Geist offenbar ist. Zu jeder Zeit hat es eine Gesellschaft von Menschen gegeben, innerhalb welcher man zu dieser Erkenntnis der Gottheit gelangen konnte; auch jetzt ist eine solche vorhanden. Nicht etwa ist darunter die „Brüderkirche" zu verstehen; „solche Fadaisen muß man Leuten, die den Heiland kennen, nicht aufbinden wollen". Es handelt sich vielmehr um „alle Seelen, versammelt in seinem Namen". Die „Gemeine Jesu" ist die alleinige menschliche Vermittlerin der wahren trinitarischen Erkenntnis aus Christus. Wer innerhalb dieses Kreises dieselbe sich aneignet, gelangt zum Vollbesitz der christlichen Heilsgüter[164].

Zwei Jahre vor seinem Tode (1758) bezeugt Zinzendorf noch im Kreise seiner Mitarbeiter, unter die teuren der Brüderkirche vertrauten Beilagen gehöre die Lehre von der Dreieinigkeit, „nicht nach den Tiefen der Gottheit, sondern daß wir nach der Schrift wissen und erfahren, was uns der Heiland, was uns der Vater, was uns der hl. Geist ist"[165].

9. Die Trinitätslehre als Gegenstand liturgischer Dichtung.

Zinzendorf sucht die kirchliche Fassung des trinitarischen Dogmas durch eine wesentlich andere zu ersetzen. Jene erscheint ihm auf einem außerchristlichen Gottesbegriff erbaut; sie stellt sich in Sätzen

bar, die weder für das Verständnis, noch auch für die Erfahrung der christlichen Gemeinde erreichbar sind, weil sie außerhalb jeder Beziehung zu der letzteren stehen. Zinzendorf aber wünscht „keine transcendentalen Konzepte von Dingen, die nicht vorkommen, die nicht applikabel sind, aufs menschliche Geschlecht“. Sein Grundsatz lautet: „Es ist alles praktisch an einem Kinde Gottes.“ Was dasselbe vernimmt, „wird in succum und sanguinem vertiert, in Saft und Kraft“ [166]). Darum versucht er einen andern theoretischen Entwurf dieser Lehre, indem er dieselbe aus Christus in seinem Verhältnis zur Gemeinde verständlich zu machen sucht. Durch diese Fassung soll sie dem Gebiet der philosophischen Spekulation entrissen und dem Gefüge eines theologischen Lehrzusammenhangs eingeordnet werden, der aus der Person Christi gewonnen seine Zusammengehörigkeit mit dem Erfahrungsleben der Gemeinde bewährt.

Es ist indessen unverkennbar, daß Zinzendorf zu gleicher Zeit eine Anschauungsweise geltend macht, welche den Eindruck einer mystisch gearteten Spekulation hinterläßt. Durch die Annahme einer höheren göttlichen Natur Christi, welche im Blut desselben physisch der Gemeinde mitgeteilt wird, sieht er sich zu einer Konstruktion veranlaßt, die im wesentlichen auf den mystischen Gedanken einer Vermenschlichung des Göttlichen und einer Vergottung des Menschlichen hinausläuft. Die Gottheit aus dem Urgrunde zur Dreipersönlichkeit sich gestaltend wird im sterbenden Christus ganz Mensch und strömt aus der Seitenwunde das göttliche Blut als höhere Natursubstanz aus; in diesem Blute ist der Geisterstrom enthalten, welcher, in seiner Totalität die aus Christo entstehende Gemeinde darstellend, sich dann auf die einzelnen Individuen verteilt, um aus ihnen, den Menschen, Wesen zu machen, die, weil mit Gott „blutsverwandt“, zur Höhe desselben emporgehoben erscheinen. Die Gemeinde als Kyria im Kyrios verschlossen, gehört damit schon von vornherein in den Bereich der Gottheit hinein; unter der Wirkung des Geistes tritt im Laufe der Geschichte ihre vollständige Vergottung ein, so daß sie durch die Seitenwunde sich wieder mit Christus und durch ihn mit der Gottheit vereinigen kann. In diesem Gedankenzusammenhang hat die religiös-ethische Betrachtungsweise der Heilsvorgänge im Grunde keinen Raum mehr. Wenn der Mensch zum Christen wird, indem ein solches Geistlein aus der Seitenwunde von ihm als Individuum Besitz nimmt, so ist das ein mechanischer Naturvorgang, der jegliche Willensentscheidung auszuschließen scheint.

Wenn die Christen aus Christo entstehen per traducem, wie die Menschen aus Adam, so handelt es sich weniger um einen ethischen als um einen vegetativen Prozeß.

Der württembergische Theologe Steinkofer hat diesen Sachverhalt erkannt, wenn er als den Hauptfehler Zinzendorfs betrachtet, „daß man sich metaphysischer Distinktionen bedient habe“ [167]). Zinzendorf seinerseits besteht indessen auf dem Satze, daß es sich nicht um Spekulation handele. Vorstellungen wie die des Mannes und der Braut, oder des Weibes auf Christus und die Gemeinde angewandt, seien ihm nicht durch Spekulation eingefallen, er sei das Oppositum vom Spekulieren; er habe es so in der Bibel gefunden. Er meint, es sei ein Unterschied, eine Sache körperlich nehmen und fleischlich verstehen; körperlich könne auch geistlich sein; Geist und Körper seien einander nicht allemal opponiert. „Wenn wir die Sachen nur geistlich-körperlich nehmen, so kommt gewiß kein mahometanisches Paradies heraus“ [168]). Er weist also den Gedanken an Spekulation entschieden zurück und läßt den Beweggrund seines Handelns darin erkennen, daß er bestrebt sei, die betreffenden Verhältnisse als wirkliche zu behandeln. Bedenkt man den allenthalben hervortretenden Gegensatz Zinzendorfs gegen jegliche philosophische und mystische Spekulation, und beobachtet zugleich, daß er diesen Gegensatz noch festhält, gerade indem er auf jene eigentümlichen Gedanken, die er an die Seitenwunde Christi knüpft, reflektiert, so ergiebt sich daraus, daß er nicht beabsichtigt, eine auf philosophischem Wege gewonnene Lehre vorzutragen; es handelt sich offenbar gar nicht um theorethische Sätze. Jener Gedankenkreis gehört der Dichtung Zinzendorfs an. Er gab das selbst deutlich zu verstehen, als er in die Lage kam, sich rücksichtlich seines Gedichtes über die Weltschöpfung [169]) erklären zu müssen. Sein Grundsatz lautet: „Ein Poet muß fliegen, wenn er das nicht kann, so ist er kein Poet“: allerdings muß der Flug „gerade gehen und sich soutenieren, bis an den Ort, wohin man tendiert“. Dem Dichter muß also freiere Bewegung gestattet werden, wenn er nur sein Ziel im Auge behält. Während Zinzendorf zunächst in Bezug auf jenes Gedicht den Zusammenhang seiner Gedanken mit denen der hl. Schrift behauptet, giebt er andererseits selbst zu, daß er „in Miltons und Tassos flights hineingeraten“ sei. „Das muß man einem Carmini zu gut halten; denn auch ein geistlich Carmen ist kein Kirchenlied.“ In Bezug auf den für den Vater gebrauchten Ausdruck „Urgott“ erklärt er: „Da ist mir einmal die fons trinitatis

in die Idee gekommen. Das schickt sich besser in die Poesie als in die Theologie. Es ist eine hohe Redensart und exaltiert die Idee vom Vater; ist aber just die einzige, die ich gerne will fallen lassen, nur müssen sie keine Leute tadeln, die sie zum theologischen Satz haben." Für ihn handelt es sich also, wenn er auf innertrinitarische Verhältnisse eingeht, nicht um theologische Sätze, sondern um dichterische Produktion. „Warum haben sie den Milton ins Deutsche übersetzt, wenn dergleichen flights ihnen gotteslästerlich vorkommen" [170].

Zinzendorf macht zwar einen Unterschied zwischen einem geistlichen Carmen und einem Kirchenliede, er hat aber diese Unterscheidung in der Praxis selbst insofern nicht genau befolgt, als er fast alle seine Dichtungen, sowie auch die obengenannte den Liedersammlungen einverleibte, welche von seinen damaligen Genossen zu kultischen Zwecken benutzt wurden; er verlieh ihnen also jedenfalls den Wert liturgischer Dichtung. Dieser gehört jener mystische Ideeenkreis ursprünglich an. Erklärlich wird diese Thatsache aus der Art und Weise, wie Zinzendorf den Kultus überhaupt beurteilte. Er läßt sich dabei von der dem sakramentalen Dogma abgewonnenen realistischen Auffassung des Blutes Christi, das im Abendmahl dargeboten wird, leiten. Schon in seiner frühen Jugend hat die Feier des Sakraments in der lutherischen Dorfkirche zu Hennersdorf einen Eindruck auf ihn gemacht, der in bedeutsamer Weise fortwirkte. „Wenn ich in die Kirche gehen durfte", erzählt er, „so pflegte ich beim Hineinkommen gleich nach dem Altar zu sehen, ob vielleicht die heilige Kommunion würde gehalten werden. Sobald nun die Lichter angezündet waren, so gingen meine Gedanken ganz auf das heilige Sakrament; einem jeden nun, den ich hatte zu Gottes Tische nahen sehen, konnte ich nachgehends nicht anders als sehr ehrerbietig begegnen und ihn so betrachten, als ob ich gleichsam Gott in Person wandeln sähe, weil die Worte ‚er will jetzt Herberg in Dir halten' mir so zu Herzen gingen, daß ich wahrhaftig glaubte, es habe sich durch den Leib Jesu eines solchen Menschen Gebein zu einem Geist mit Gott vereint" [171].

Unter diesen Gesichtspunkt stellt er auch seine persönliche Anteilnahme an der sakramentalen Feier (S. 367). Im Kultus teilt sich die Gottheit auf „wesentliche" substanzielle Weise mit, so daß der Gläubige mit ihr in Berührung kommen kann. In der gottesdienstlichen Praxis also wird ergriffen, was dem theoretischen Denken verschlossen bleibt. Darum konnte man im Kreis der

wetterauischen Brüder erwarten, daß bei Gelegenheit eines dem hl. Geist als „Mutter der Gemeine" geweihten Festes (26. Mai 1743) eine besondere Offenbarung desselben stattfinden würde. Ein Augenzeuge (Joh. v. Watteville) bemerkt später: „Wir haben aber gleich wahrgenommen und Zinzendorf erklärte, daß die Stunde noch nicht sei." War man also auch augenblicklich weit davon entfernt, sich in eine Geistesoffenbarung hinein zu träumen, so hielt man doch den Gedanken einer direkten Berührung mit der Gottheit durch Vermittelung des Kultus fest. Darauf bezieht sich wohl die spätere Äußerung Zinzendorfs: „Ich fing einmal an einen Rapport in die Gottheit zu finden, habe es aber bald wieder fallen lassen" [172]). Sehr bald jedenfalls, nachdem dieser eigentümliche Gedanke gefaßt worden war, erschien ein kultisches Buch „Common Prayer" (1744), welches eine Reihe von liturgischen Dichtungen enthält, in denen jene mystischen Anschauungen in ihrer ursprünglichen Fassung vorliegen [173]). Aus jenem Verständnis des Gottesdienstes erwachsen erscheinen sie hier in dichterischer Form, um der religiösen Bedeutung des Kultus im Sinne Zinzendorfs Ausdruck zu geben. Der ästhetische Wert derselben ist äußerst gering. Inhaltlich betrachtet bieten sie, in zum Teil abenteuerliche Vorstellungen eingehüllt, denselben Gedankenzusammenhang, welcher in den theoretischen Darlegungen Zinzendorfs der vorherrschende ist und von ihm selbst in der Formel „Lamm, Blut und Gemein" ausgedrückt wird. Die Gottheit kann nur aus der Person Christi in ihrem Zusammenhang mit der von ihm gestifteten Gemeinde angeeignet und erkannt werden. Wenn jene Anschauungsweise auch in den 1747 und 48 gegebenen theoretischen Auseinandersetzungen Zinzendorfs wiederkehrt, ist diese Thatsache teils daraus zu erklären, daß das kultische Leben seiner Gemeine damals, sich in einseitiger Weise hervordrängend, den Gipfelpunkt erreichte, teils daraus, daß er sich genötigt sah, jene wunderlichen Formeln der Gemeine zu erklären. Die zwei hauptsächlich in Betracht kommenden Redegruppen, die Homilien über die Wundenlitanei (1747) und die Diskurse über die augsburgische Konfession, dienen sogar ausdrücklich dem Zweck, jene Anschauungsweise zu deuten und dieselbe als inhaltlich von dem evangelischen Lehrstandpunkt nicht abweichend darzustellen. Daß der Kultus, dessen Sinn als Wesensaneignung der Gottheit im liturgischen Hymnus zum Ausdruck kommt, den Mangel, welcher der religiösen Erkenntnis anhaftet, ersetze, erklärt Zinzendorf selbst mit Bezugnahme auf die Abendmahlsfeier: „Da kommt uns

was Übernatürliches zu Hilfe, und weil uns das aus der Spekulation nicht kommen könnte, so kommt uns der wirkliche wahre Leichnam, den wir im Abendmahl empfangen, so kommt uns seine wahre Seele zu Hilfe; so stürzet sein wahres Blut in uns hinein und macht uns teils solche ertötete Glieder, teils solche wiederaufgelebte . . . ., die nunmehr in Gerechtigkeit des Blutes in einer Kraft und Heiligkeit leben, die in allen Absichten und Ideeen ganz ist, und die Hütte kann wacker nach" [174]) (vgl. S. 368).

Zinzendorf hat in der That recht, wenn er den Vorwurf der philosophischen Spekulation von sich abwehrt. Er stellt den bedeutsamen Gedanken auf, daß die Gemeinde in der kultischen Feier die wirkliche Gottheit aneignet. Gerade weil dies auf dem Wege der spekulativen Erkenntnis nicht möglich ist, soll und kann es allein auf dem praktisch-religiösen Wege der gottesdienstlichen Anbetung erreicht werden. Indem die Gemeinde diese Aneignung vollzieht, erfährt und erkennt sie, daß es einen Vater giebt, der für sie sorgt, einen Sohn, der sie ins Leben rief und ihr Haupt ist, einen Geist, der sie erzieht. Was dem bloß theoretischen Begreifen verschlossen bleibt, wird auf dem Wege der gemeinsamen Gottesverehrung erfaßt.

Die Anlehnung an die lutherische Sakramentslehre hat Zinzendorf veranlaßt, die Ergreifung der Gottheit mit physischen Kategorieen zu beschreiben und infolge davon zu behaupten, die Gemeinde eigne die „wesentliche" Gottheit an, indem sie die wirkliche im Glauben erfaßt. Dieser Umstand hat die Wahl der Vorstellungen geleitet, welche er in seiner liturgischen Dichtung benutzt. Daß innerhalb derselben das Bild der aus der Seitenwunde entstandenen Gemeinde im Vordergrund steht (S. 403), hat seinen Grund darin, daß er gerade zu der Zeit jener Dichtungen auf Grund der energischen Entwickelung des Gemeinlebens im Kreis der Seinigen in abschließender Weise das unauflösliche Wechselverhältnis erfaßte, in welchem der gekreuzigte Christus zur Gemeinde steht. Hier liegt in der That die Grundlage vor, auf welcher sich seiner Ansicht nach allein das christliche Leben und Erkennen in seiner Gesamtheit erheben kann.

Zinzendorf hat diese mystische Fassung seiner Gedanken nur als Liturg vertreten und zwar lediglich in dem kurzen Zeitraum von 5 Jahren (1744—1749). Dann hat er eine sehr bedeutsame Berichtigung derselben eintreten lassen, welche deutlich zeigt, daß ihm das mystische Element in jenen dichterischen Vorstellungen überhaupt nicht das Wesentliche war. Im Jahr 1751 erklärt er: „Was der

Vater und der hl. Geist uns sind, daß sind sie nicht wesentlich, sondern durch Christus. Wir sind weder vom Vater gezeugt, noch vom hl. Geist geboren, sonst wären wir Gott. Wir werden aus dem Geist geboren, das ist der Geist Jesu Christi. Daß der Vater des Sohnes wesentlicher Vater sei, kann man nicht aus der Bibel beweisen .... Ich habe der Kontrovers zu danken, daß wir uns nun aller theosophischen Ausdrücke entäußern. Ich werde sie in unseren Schriften alle wegstreichen, und was der Theosophie abgeht, das geht dem Heiland zu. — Bei Gelegenheit der 1000 an mich gethanen Fragen des Bruders Spangenberg [1750] habe ich manches gelernt." Durch diesen Gedankenzug, welcher, von dem Metaphysischen sich abkehrend, die wirkliche Gottheit wieder im historischen Christus sucht, läßt Zinzendorf sich sogar zu der Erklärung hinreißen, die ganze Modifikation Gottes in trinitate könne allenfalls salva salute ignoriert werden, aber des Heilands Person schlechterdings nicht[175]. Er erkennt immer deutlicher, daß der Gedanke von der wirklichen Ergreifung der Gottheit im religiösen Gefühl ihn doch, obwohl er das Entgegengesetzte wollte, von der ethischen Auffassung ab in die Bahn mystischer Kontemplation getrieben hat. „Es ist ein Unterschied", sagt er, „zwischen dem Leben im Gefühl und in der Kontemplation. Eine gefährliche Stunde war's, nahe an einer Versuchung, da wir durch die sonst so gesegneten Synodalstunden zu Marienborn anno 1740 ins Kontemplieren gekommen sind"[176]. Thatsache ist, daß Zinzendorf die Blutlehre zuerst auf der Winterkonferenz von 1740 zu Marienborn[177] ausgesprochen hat, die allerdings den entscheidenden Antrieb zu jener dichterischen Umsetzung der Heilsvorgänge in physische Prozesse gegeben hat. Zinzendorf hat in seinem letzten Lebensjahre die aufs Metaphysische gerichtete Betrachtungsweise vollständig aufgegeben. „Es ist ein unaussprechlicher Segen für uns", erklärt er (1759), „daß wir angefangen haben zu begreifen und zu verstehen, daß in das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit und etliche andere solche transcendentale Wahrheiten hineinzugehen und determinierte Konzepte herauszubringen ein verbotener Baum sei"[178].

Zinzendorf macht den Versuch von seinem theologischen Grundsatz aus, das christologische und trinitarische Dogma neu zu gestalten. Es gelingt ihm, die Grundzüge seiner Theorie in dem Begriff von der „Amtsgottheit" und von der Erkenntnis des Vaters und des Geistes aus Christus in seinem Verhältnis zur Gemeinde klar auszusprechen. In der Durchführung seiner Gedanken bleibt er indessen

abhängig vom bestehenden kirchlichen Dogma, dessen stark realistische Fassung ihn zu einer dichterischen Verwendung desselben bringt, die als unzulässig bezeichnet werden muß.

Bedeutsame theoretische Sätze stehen daher neben theologisch betrachtet wertlosen liturgischen Formeln. Daß beide im Verhältnis zu einander selbständig waren, geht auch daraus hervor, daß die ersteren sich im Besitz der von Zinzendorf gestifteten Unität nur vereinzelt erhalten haben, während die letzteren noch lange Zeit hindurch im offiziellen liturgischen Kultus fortdauerten. Immerhin handelt es sich bei Zinzendorf um den bedeutungsvollen Versuch eines Neuaufbaues der christlichen Glaubenslehre.

Fünftes Buch.

Zinzendorfs Auffassung der mährischen Kirche[1]).

I. Herrnhut als lutherische Gemeine.

Als einige mährische Emigranten, welche lediglich um des religiösen Bekenntnisses willen die Heimat verlassen hatten, den Wunsch äußerten, sich auf dem Gute des Grafen von Zinzendorf ansiedeln zu dürfen, verhielt sich dieser nicht nur nicht anlockend, sondern vielmehr abweisend. Er kannte die politischen und kirchlichen Wirren, welche durch die Emigration zahlreicher Böhmen in die Lausitz verursacht worden waren und in der That nicht dazu dienen konnten, für die Emigrationsbewegung zu interessieren. Zinzendorf dachte daran, seinen Schwager, den Grafen Heinrich XXIX. Reuß-Ebersdorf zur Aufnahme der Mähren zu veranlassen. Daß jene Leute doch schließlich ein Blockhaus in dem zum zinzendorfischen Besitz gehörigen Walde errichteten und bewohnten (1722), geschah zwar auf Grund einer Erlaubnis, welche Zinzendorf seinem Gutsverwalter gegeben hatte, lag aber in dem Grade außer dem Bereich der ihn gerade bewegenden Gedanken, daß er, als er jenes Hauses zum erstenmal im Vorbeifahren ansichtig wurde, nicht begriff, wie dasselbe entstanden sein könne und was es zu bedeuten habe. Nachdem er sich vom Thatbestand überzeugt hatte, betrachtete er die ganze Angelegenheit zunächst lediglich unter dem Gesichtspunkte der Wohlthätigkeit und wandte jenen Kolonisten nicht unbedeutende Unterstützungen zu, ohne sich im übrigen viel um dieselben zu bekümmern. Der Gedanke, irgendwie in die Angelegenheiten der mährischen Emigration hineinzuwirken, lag ihm völlig fern. Fast stets in Dresden sich aufhaltend, konnte er das durch Zuzug allmählich sich vollziehende Wachstum der kleinen Kolonie nicht persönlich kontrollieren, während dasselbe durch seine Beamten allerdings eher gefördert als gehindert wurde. Die Gutsverwaltung lag damals ausschließlich in den Händen des obenerwähnten Verwalters Heiz, der sich gelegentlich bitter darüber beklagt, daß Zinzendorf seinen

schriftlichen Berichten wenig Beachtung schenke. Der Graf lebte damals teils den Regierungsgeschäften, teils den durch den Halleschen Pietismus in ihm angeregten Plänen. Als er 1724 zur Ausführung derselben schritt, diente die neue Kolonie, welche den Namen Herrnhut keineswegs von Zinzendorf erhalten hatte, allerdings als willkommene Folie für die geplanten „Anstalten"; die mährischen Leute dagegen waren dem Grafen eher im Wege, als daß er mit ihnen gerechnet hätte. Als ihm am Tage der Grundsteinlegung seines Anstaltenhauses fünf junge Männer, die eben aus Mähren angelangt waren — die ersten, welche eine bestimmte mährisch-kirchliche Tradition mitbrachten —, vorgestellt wurden, empfing er sie mit einer Gleichgültigkeit, welche außerordentlich enttäuschend auf die Ankömmlinge wirkte. Erst als die neue Kolonie unter der Wirkung eines vielfach mystisch gearteten Separatismus der Selbstauflösung sich näherte (1726), griff er energisch ein und arbeitete mit einer wunderbaren ethischen Treue an dem geistigen Wohl jener Leute, die sich in echt separatistischer Weise nicht scheuten, ihn mit dem Tier der Apokalypse in die nächste Verbindung zu bringen. Es gelang ihm, sie auf den Weg der rechten evangelischen Glaubensweise zu leiten. Nun erkannte er es als Aufgabe, jener Kolonie eine ihren Bedürfnissen entsprechende und in dem Maß geordnete Verfassung zu geben, daß eine Ausartung derselben in ein „Sektennest" verhindert werden konnte. Er hatte es mit Emigranten zu thun, welche, indem sie die angestammte Heimat verließen, aus dem Verbande der ihnen natürlichen Lebensordnung, und den mit derselben verbundenen sozialen Beziehungen herausgetreten waren (S. 124). Die neue Umgebung wirkte mehr abstoßend als anziehend, so daß es fraglich erscheinen mußte, ob und wann es ihnen gelingen würde, sich derselben einzuordnen. Daß es auf dem natürlichen Wege zu einem geordneten Gemeinwesen nicht kommen könne, hatten die vorgängigen Wirren zur Genüge gezeigt. Die Kolonie war im Begriff, in sozialer Beziehung zu verkommen. Es blieb daher zunächst nichts übrig, als ein künstliches Surrogat für die natürliche Lebensordnung zu schaffen, welche mit dem Verlassen von Hab' und Gut, heimischer Volkssitte und Lebensweise sich aufgelöst hatte. Das einzige, was die Kolonie bisher schon zusammengehalten und als ein Gemeinwesen hatte erscheinen lassen, waren die gemeinsamen religiösen Versammlungen, welche die Kolonisten zunächst auf Anregung des reformierten Gutsverwalters Heiz abgehalten hatten; Zinzendorf hatte dieselben anerkannt. An diesem Punkte setzte er

ein und verlieh der Kolonie (1727) eine ethisch-religiöse Lebensordnung, welche mit Hilfe von Laienbeamtung unter seiner Aufsicht als Gutsherr und Patron verwirklicht werden sollte. Daß er dabei durch keinerlei Rücksicht auf die alte böhmisch-mährische Brüderkirche beeinflußt wurde, geht daraus hervor, daß er dieselbe gar nicht kannte. Das rein lokale Interesse leitet ihn, eine Emigrantenkolonie, deren natürliche Existenzbedingungen fraglich sind, zu einem unter sittlich-religiösem Gesichtspunkt haltbaren Gemeinwesen zu gestalten. Daß ihm dabei der Gedanke an die ecclesiolae Speners vorschwebte, sagt er selbst (S. 121), indessen lag hier ein Fall vor, den Spener selbst in keiner Weise vorgesehen hatte. Durch diese Organisation[2]) hat Zinzendorf die Kolonie nicht nur gerettet, sondern sogar äußerst lebensfähig gemacht. In kirchlicher Beziehung anfechtbar konnten höchstens die von Laien geleiteten Erbauungsversammlungen erscheinen; doch wurden solche damals in Sachsen geduldet, wie Zinzendorf das selbst in Dresden erfahren hatte.

Ein Moment, auf das Zinzendorf nicht vorbereitet war, erschwerte die Organisation der Kolonie. Jene fünf Emigranten, welche Zinzendorf am 12. Mai 1724 mit abschreckender Gleichgültigkeit empfangen hatte, waren mit dem bestimmten Bewußtsein ausgewandert, Nachkommen der alten böhmisch-mährischen Brüder-Unität zu sein. Ihr ursprüngliches Wanderziel war daher polnisch Lissa gewesen, woselbst sich noch kirchliche Reste des in der Lehre reformiert gerichteten polnischen Brüdertums erhalten hatten; eine besondere Fügung der Umstände hatte die Fremdlinge gegen ihre eigentliche Absicht auf Zinzendorfs Gut geführt.

Ihnen waren in den folgenden Jahren noch mehrere Wanderzüge größeren und kleineren Umfangs gefolgt, deren Mitglieder alle mehr oder weniger bestimmt die Abstammung von jener Kirche behaupteten. Es war ihr dringender Wunsch, die kirchliche Tradition, als deren Träger sie sich ansahen, aufs neue zu beleben und für sich und ihre Nachkommen fruchtbar zu machen. Was sie unter dem wieder herzustellenden mährisch-kirchlichen Gute verstanden, war offenbar die mit disziplinarischen Einrichtungen verbundene Gemeindeorganisation, denn als Zinzendorf die Emigrantenkolonie 1727 zu einem bestimmt geordneten Gemeinwesen mit Laienbeamtung umwandelte, erklärten sie, damit sei die alte Brüderkirche wieder hergestellt worden. Zinzendorf selbst war von diesem Gedanken sehr weit entfernt. Nun erst lernte er durch Vermittelung der von Buddeus herausgegebenen Historia fratrum des Comenius,

welche die ratio disciplinae von 1616 enthält, die altbrüderische Verfassung kennen. Er überzeugte sich von dem thatsächlichen Zusammenhang jener Emigranten mit diesem Kirchentum und gewann die Ansicht, daß in demselben allerdings gewisse mit disziplinarischen Zwecken verbundene „Gesellschaftseinrichtungen" bestanden hätten. Während in jenen Emigranten die dunkle Vorstellung eines selbständigen Kirchentums lebte, das anzustreben sei, hielt es Zinzendorf als echter von seiner Kirche sehr hoch denkender Lutheraner für ganz selbstverständlich, daß jene mährischen Emigranten nun Mitglieder der lutherischen Landeskirche, beziehungsweise der Parochie Berthelsdorf wurden, war aber andererseits völlig damit einverstanden, wenn jene Leute in der von ihm 1727 veranlaßten Organisation die Erfüllung ihrer besonderen Wünsche sahen, denn er fühlte sich, da er sie einmal zu Unterthanen angenommen hatte, sittlich verpflichtet, die ihnen wertvolle kirchliche Tradition zu respektieren. Erleichterte ihm diese doch auch wesentlich die Durchführung jener Organisation, welche die Kolonie vom Untergang retten und für die heimische Kirche fruchtbar machen sollte.

Während er in den Statuten vom 12. Mai 1727[2]) die mährisch-kirchlichen Ansprüche noch nicht direkt berücksichtigt hatte, that er das in der erweiterten Umarbeitung derselben vom 6. November 1728. Damals war der Friede in der Kolonie schon längst hergestellt: sie schien sowohl in religiöser als in bürgerlich-sozialer Beziehung einer günstigen Entwickelung entgegen zu gehen. In dem erwähnten Aktenstück findet sich unter Nr. 42 die Bestimmung: „Es lässet sich zwar die herrnhutische Gemeine überhaupt die ganze Liturgie zu Berthelsdorf, wie sie zu der Zeit, da diese Einrichtung gemacht worden, sich wirklich befunden, und sie gegen den dortigen Pfarrherrn kein wesentliches und notwendiges Bedenken haben, auch in ihrer bisherigen einfältigen Verfassung ungestört gelassen werden (auch soweit die Leute aus Böhmen und Mähren betrifft, welche sich laut der Vorrede ihres Gesangbuchs[3]) vor diesem zu der reformierten Liturgie gehalten haben), bis anhero und künftig gefallen, und suchen damit ein klares Zeugnis abzulegen, daß sie keine Sektierer, Separatisten und solche Leute sein wollen, die das Christentum in äußerliche gleichgültige Beobachtungen setzen. Doch behalten sie sich ihre Gewissensfreiheit, innerliche Verbindung unter einander und alles, was die Gemeine der Brüder in Böhmen und Mähren, da sie sich zu der reformierten Kirche gehalten, ihnen allemal vorbehalten, gleichfalls vor und werden sich

darüber der göttlichen gnadenvollen Beschützung lediglich anvertrauen, jedoch dergestalt, daß alle diejenigen, welche sich auch dieses Punktes begeben wollen, hierin ihre völlige Freiheit behalten" [4].

Zinzendorf ist durch seine Beschäftigung mit der Geschichte der böhmischen Brüderkirche, welche sich zunächst nur auf die nachreformatorische Zeit bezog, zu dem Resultat gekommen, daß die böhmischen und mährischen Brüder kein selbständiges Kirchentum hatten, sondern vielmehr der reformierten Kirche angehörten, innerhalb welcher ihnen ein gewisser kirchlicher Vorbehalt garantiert war, welcher in der Gestaltung gemeindlicher Organisation bestand. Ihre Nachkommen, welche sich nach Sachsen gewandt haben, sollen nun innerhalb der lutherischen Kirche, der sie gegenwärtig als Glieder angehören, dieselbe Stellung einnehmen. Herrnhut ist daher keineswegs eine neu entstehende mährisch-kirchliche Gemeinde, sondern ein Filial der lutherischen Parochie Berthelsdorf. Die Emigranten sind Lutheraner, haben aber das Recht besonderer religiöser Gesellschaftseinrichtungen, die für Zinzendorf einfach mit der Organisation vom 12. Mai 1727 zusammenfallen. Diese, soweit sie nicht rein äußerlich-kommunaler Natur, sondern „brüderliche Vereinigung" ist, soll niemand aufgenötigt werden [5]). Da Zinzendorf den Fall ins Auge faßt, daß die Mähren sich in Zukunft möglicherweise jenes Vorbehalts begeben könnten, sieht er in dem mährisch-kirchlichen Charakter derselben offenbar etwas Zufälliges. Herrnhut interessiert ihn nicht als Kommune, auch nicht als irgendwie mährisch-kirchlich bestimmte Gemeinde, sondern als Stätte jenes ethisch-religiösen Vereins der „Gemeine" (vgl. S. 123 ff.).

Zinzendorf wiederholt in einer mit eigenhändigen Korrekturen versehenen Handschrift des besprochenen Statuts den schon in den Bestimmungen von 1727 Nr. 1 [6]) niedergelegten Satz, Herrnhut sei „eigentlich kein neuer Ort, sondern nur eine für Brüder und um der Brüder willen errichtete Anstalt". Es ist also in kirchlicher und kommunaler Beziehung gleichsam eine Erweiterung von Berthelsdorf, welche den Zweck hat, die Folie zu einer Brüderanstalt herzugeben. Der Name „Bruder" bezieht sich keineswegs, wie aus Nr. 3 ersichtlich ist, auf die Mähren, sondern auf jeden, der diese Statuten annehmen wird. Wenn Zinzendorf daher von mährischen Einrichtungen spricht, meint er seine Vereinsbildung damit, welche die Emigranten als mit der mährischen Tradition übereinstimmend bezeichnet hatten.

Deutlich erkennbar wird seine Auffassung der Sachlage, als

1728 von einigen lutherisch-pietistischen Geistlichen der Versuch gemacht wurde, die Herrnhuter zur Abschaffung des mährischen Namens zu veranlassen. Zinzendorf schrieb damals an Augustin Neisser, den ältesten Vertreter des Mährentums in Herrnhut, der Name könne beibehalten werden, ohne daß die geringste Gefahr der Sektiererei daraus entstehe. „Gewiß, mein Bruder, ihr kennt mich alle allzu wohl, als daß ihr denken könntet, ich wäre ein Sektierer. Ich bin ein geborener Lutheraner und werde auch in der Verfassung bleiben, wo man euch nicht verjaget, und mich die Liebe dringet, euch zu folgen, und mich der Freiheit mit zu gebrauchen, die euch Gott gönnt. Und wenn wir lutherisch heißen könnten, ohne daß zugleich alle unsere innerlichen Verbindungen über den Haufen fielen, glaubt's, ich ließe es gern geschehen, daß ihr alle so hießet; aber ich weiß, was der Feind haben will. Ihr sollt euern Namen der Brüder hergeben, damit man euch die Verfassungen der Brüder nehmen kann" [7]).

Das Entscheidende sind die „innerlichen Verbindungen", die „Verfassungen der Brüder"; der mährische Name ist an sich unwesentlich, aber, zeitgeschichtlich betrachtet, wertvoll und unveräußerlich, weil er den Rechtstitel bietet, unter dessen Schutz die Freiheit, Verbindungen herzustellen, genossen werden kann. Zinzendorf ist Lutheraner, aber er deutet an, daß er im Notfalle um der Verbindungen willen von jenem Rechtstitel auch für seine Person Gebrauch machen könnte.

Er hatte die Kolonisten in das Rechtsverhältnis von Schutzunterthanen hinein gestellt, welche, von den Lasten der Leibeigenschaft befreit, rasch zu beachtenswerter sozialer Existenz gelangten. Diejenigen, die früher Besitzende gewesen waren, erlangten zwar nicht die verlorenen Güter wieder, eigneten sich aber dafür unter dem persönlichen Einfluß Zinzendorfs eine allgemein geistige und religiöse Bildung an, die sie weit über die Stellung eines gewöhnlichen Dorfbewohners erhob. Aus früheren leibeigenen besitzlosen Knechten und Tagelöhnern wurden Hausbesitzer, Handwerker, Geschäftsinhaber. Die Arbeit war solid und gesucht. Es war in der That gelungen, im fremden Lande die natürlichen Existenzbedingungen zu gewinnen. Herrnhut war zu einer Kommune geworden, die, ausgezeichnet durch die streng sittliche Haltung des öffentlichen und privaten Lebens, als Emigrantenkolonie nicht nur dasselbe leistete wie die auf natürliche Weise entstandenen Ortschaften der Nachbarschaft, sondern bedeutend mehr. Wohl keine der vielen Emigranten-

kolonieen jener Zeit ist zu so günstiger kommunaler Entwickelung gelangt; es gab schlechterdings kein Proletariat. Herrnhut konnte im Grunde nicht mehr als Anbau an Berthelsdorf gelten. Auf die kommunale Entwickelung legten indessen die Einwohner weniger Gewicht als auf jene Vereinsbildung, unter deren segensreichem Einfluß sie zu kommunaler Einheit und Bedeutung gelangt waren; ihr hatten sie in der That alles zu verdanken. Diese Haltung ist noch verständlicher, wenn man beachtet, daß das religiöse Leben der Kolonie, in seltener Gemeinschaftlichkeit der Interessen sich entwickelnd, stetig zu höherer Reinheit und Energie sich emporhob. Allerdings gewann damit auch die dunkle Vorstellung selbständigen Kirchentums bedeutend an Klarheit und trat um so mehr in den Vordergrund, je deutlicher die beginnende Feindseligkeit gegen Herrnhut zeigte, daß man wenig gewillt war, dieser Kolonie ein Gastrecht innerhalb der lutherischen Kirche zu gewähren. Zinzendorf hat diesen Gang der Dinge nicht willkürlich hervorgerufen, wenn er auch freilich ohne den Einfluß, den seine Genialität und vor allem seine Glaubenskraft ausübte, nicht denkbar ist.

Unter diesen Umständen sah er sich veranlaßt, seine Auffassung Herrnhuts durch einen notariellen Akt feststellen zu lassen. Herrnhut ist ein Teil der Berthelsdorfer Parochie mit besonderem kirchlichen Vorbehalt und hat lediglich den Zweck, jener aus rein religiösen Interessen entsprungenen Brüderanstalt als Grundlage zu dienen. Alle Einwohner des Orts bezeugen in jener Urkunde auf Zinzendorfs Veranlassung hin, daß sie nicht zu dem Zweck angenommen worden seien, daß dieser Ort vermehrt und angebaut werde, sondern daß jeder Einzelne nur auf die Versicherung hin das Aufenthaltsrecht erlangt habe, „er wolle sich in dem Werk seiner Seligkeit mehr und mehr befestigen und solche zu befördern suchen“. Die gemeinsame Absicht aller ist, „Gott hier in der Gesellschaft der mährischen Exulanten in der Stille zu dienen“. Bezeugt wird ferner, daß niemand genötigt worden sei, die Verfassung der mährischen Leute anzunehmen, daß aber diese ebensowenig veranlaßt worden seien, „die mährische Brüdereinrichtung, welche sie von ihren Vorfahren geerbt, aufzugeben“. Es sei von seiten der Herrschaft nicht versucht worden, die Emigranten „von dem mährischen Brüdernamen abzuhalten“, und zwar sei es aus der Rücksicht nicht geschehen, „damit durch diese ansehnliche Versammlung keine motus im Lande entstehen“. Dagegen sei die Herrschaft der Ansicht gefolgt, „daß, wenn man sie bei den Einrichtungen der

bekannten und toties approbierten mährischen Brüder ließe, solche ohne Bedenken würden erlaubet und unverfänglich geachtet, die gehässige Idee der Konventikel aber gänzlich vermieden werden". Die Herrschaft habe sie veranlaßt, den mährischen Namen zu behalten, weil sonst ihre Ordnungen hinfällig geworden wären, und sie wie die übrigen Unterthanen von Berthelsdorf hätten behandelt werden müssen [8]).

Auch für die Nachkommen soll das ausschließlich religiöse Interesse, dem der Ort seine Entstehung verdankt, bindend sein. Die Einwohner „erkennen keinen derselben für einen Bruder oder eine Schwester, er habe sich denn entweder in dem Bund seiner Taufe bewahrt oder durch das Wort wiedergebären lassen". „Bruder" ist daher nicht nur der Mähre, sondern jeder Fromme in Herrnhut; dieser Name soll die Herrnhuter nicht von andern Frommen trennen, sondern sie mit denselben verbinden. Sie wollen in allen christlichen Gemeinen mit niemand getrennt sein, der persönlich gläubig ist, „ob er auch durch Verführung oder eigenen Unverstand die Schrift hier und da anders auslegte".

Herrnhut hat die Bedeutung eines lediglich aus religiösen Motiven entstandenen und demgemäß abgezweckten christlichen Vereins. Wer sich demselben anschließt, übernimmt damit die Aufgabe, in Gemeinschaft mit den dort ansässigen mährischen Brüdern diesem Interesse zu leben. Jene Brüder hat die Ortsherrschaft als eine anerkannte kirchliche Größe aufgenommen, um kirchenstörende Konventikelbildung im Lande zu vermeiden. Das Existenzrecht in Herrnhut beruht demnach keineswegs auf bestimmter Abstammung oder auf natürlichen Besitz- und Erwerbsinteressen, sondern lediglich auf der persönlichen Christlichkeit. Dieser Gedanke wurde auch in den Reversen ausgedrückt, welche die Einwohner vor der Aufnahme in die Ortsgemeinschaft zu unterschreiben hatten. Die Bewohner Herrnhuts betrachten sich in kirchlicher Beziehung als Glieder der lutherischen Parochie Berthelsdorf. „Wir erkennen uns anjetzo verbunden, den äußerlichen Gottesdienst des Berthelsdorfschen Kirchspiels, dazu wir uns bisher allenthalben gehalten, nicht zu verlassen, weil daselbst eine Versammlung der Kinder Gottes, eine reine ungefälschte Lehre in allen Hauptstücken" u. s. w. Die Einwohner finden es — diese Bemerkung bezieht sich speciell auf die mährischen Leute — „nicht nötig, eine besondere öffentliche Einrichtung zu machen" oder, wie es wörtlich weiter heißt, „gleich unsern Vorfahren und denen Brüdern in Polen uns in die Konnexion der evangelisch-

reformierten ratione der Reichsverfassung und Toleranz zu begeben". Der Name Bruder ist schriftgemäß, und der Zusatz „mährisch" bedeutet keine Trennung, „denn Christus ist nicht getrennt". Die Augustana halten sie für ein „schönes und christliches Werk"; doch folgt der Zusatz: „dem größten Teil nach aber begnügen wir uns mit einem kurzen und guten Beweis des Glaubens in der Kraft". Damit ist offenbar die Brüder-Konfession von 1535 gemeint, denn sie berufen sich für die Berechtigung dieses Standpunktes auf ein Bedenken der theologischen Fakultät zu Wittenberg vom 3. Nov. 1575, in welchem jenes Bekenntnis als einfach, lauter und frei von allen Subtilitäten gelobt und anerkannt wird [9]. Diese Bestimmung gilt natürlich nur den Mähren in Herrnhut.

Aus dem besprochenen Aktenstück geht aufs neue hervor, daß die Bedeutung Herrnhuts für Zinzendorf lediglich in seinem Charakter als „Brüderanstalt" liegt, welche in der Form eines frei organisierten religiösen Vereins innerhalb der Berthelsdorfer Parochie sich befindet. Wenn er also Herrnhut „Gemeine" nennt, bezeichnet er es damit nicht als Kirchgemeinde, sondern als besonderen Verein innerhalb der Kirchgemeinde, der lediglich religiöse Zwecke verfolgt.

Gemeine ist für ihn nur Übersetzung des von Spener übernommenen Wortes ecclesiola, das er ausdrücklich mit diesem Verein in Verbindung bringt [10]. Insofern konnte er Begriff und Wort im Sinne Speners anwenden, als es sich um religiöse Gesellschaftsbildung innerhalb der Landeskirche handelte. Doch konkurrieren eine Anzahl Momente, welche Spener nicht in seine Anschauung aufgenommen hatte. Die in Betracht kommenden Personen sind nicht eingeborene Mitglieder der Landeskirche, sondern eingewanderte Fremdlinge, die, zum größten Teil keinem bestimmten Kirchentum angehörend, nur die Tradition eines längst in seiner Selbständigkeit untergegangenen festhalten. Dadurch erhält der Verein einen den Konfessionen gegenüber freien Charakter. Derselbe ist ferner nicht durch Veranstaltung eines landeskirchlichen Pastors ins Leben gerufen worden, sondern aus dem eigentümlichen Verhältnis des frommen Gutsherrn zu seinen aus Barmherzigkeit aufgenommenen Schutzunterthanen erwachsen. Daraus ergab sich zugleich der Umstand, daß thatsächlich die neuentstandene „Gemeine" mit der kommunalen Gemeinschaft zusammenfiel, also eine vom Gutsherrn als „Vorsteher" geleitete Orts-ecclesiola oder Ortsgemeine wurde. Ein Filial ist innerhalb der landeskirchlichen Parochie entstanden, das, in konfessioneller Beziehung freistehend, sich nach dem Prinzip

der Gemeindeorganisation gestaltet hat und darin seine Hauptbedeutung erkennt. Der Gutsherr ist als solcher und als Patron „Vorsteher" desselben. Das Wesen dieses Filials liegt auf Grund seiner eigentümlichen Entstehung darin, „Brüderanstalt", „Gemeine", christlich-religiöser Verein zu sein, der allerdings bis auf weiteres mit der neuentstandenen kommunalen Körperschaft zusammenfällt. Die „Gemeine" war das erste; auf Grund dieser bildete sich die „Kommune".

Daß diese Erscheinung vom kirchlichen Standpunkt aus anfechtbar erschien, ist verständlich, denn bei aller Unterstellung unter die Landeskirche fehlte das unumwundene Bekenntnis zu den lutherischen Symbolen, während man andererseits neben dem pastoralen Amt Laienbeamtung zu religiösen Zwecken nachweisen konnte. Diese beiden Dinge waren es, an denen gerade das Mährentum mit besonderem Interesse haftete. Namentlich gilt das vom zuletzt genannten Punkt. Allerdings hatte Zinzendorf die Beamtung der Laien vollzogen; diese lag aber als Forderung in der mährischen Tradition eingeschlossen; die Leute wußten, daß sie die Forterhaltung evangelischen Christentums in ihrem Kreise seit der Zeit der Gegenreformation lediglich der Thätigkeit von Laien und den von diesen geleiteten „Versammlungen" zu danken hatten. Mit diesem Mährentum mußte Zinzendorf rechnen, da er sich zur Erhaltung desselben ein- für allemal verpflichtet fühlte. Dazu kam, daß er nach 1729 in sich steigernder Weise eminente Proben von der Befähigung jener Leute zur Reichsgottesarbeit erhielt. Darum begann er jetzt, seine Auffassung Herrnhuts in etwas zu modifizieren, insofern er auf eine Aussonderung des mährischen Elements hinarbeitete. Herrnhut gewinnt für ihn den Charakter einer doppelten „Gemeine". Der eine Teil Herrnhuts und zwar der bleibende Stamm der ecclesiola besteht aus „Gliedern der Gemeine Jesu überhaupt"; die andern, „die sich zur Streiterschaft und sonderlich zum Werk des Heilandes unter den Heiden hingeben, die werden als mährische Brüder angesehen" [11]).

Indem Zinzendorf nun die Emigration in Mission und Kolonisation zu christlichen Zwecken umsetzte, beabsichtigte er dabei nicht nur die Mähren zu erhalten, sondern sie für die Ausbreitung des Reiches Gottes fruchtbar zu machen (S. 347). Dies gelang in um so höherem Grade, je mehr jene unter seinem Einfluß namentlich vom Jahr 1732 an zur vollen Erfassung der evangelischen Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung gelangten (S. 281). Dadurch glaubte Zinzendorf sie jedenfalls innerlich für das lutherische Christentum

gewonnen zu haben, so daß er 1734 Löscher mitteilt, er habe die mährischen Brüder hart calvinisch bekommen und habe sie nun rein lutherisch.

Andererseits gewöhnt sich Zinzendorf von nun an daran, den Begriff des mährischen Brüdertums weniger mit dem Orte Herrnhut und seinen Aufgaben als vielmehr mit der ausgedehnten Reichsgottesarbeit in aller Welt zu verbinden.

Herrnhut erscheint ihm jetzt als Träger einer einfachen lutherischen ecclesiola, welche als Gemeine dieselben Zwecke verfolgt, die seiner Ansicht nach durch Vermittelung der Gemeinen überhaupt erreicht werden sollen (S. 145 ff.). Unter anderem wird ihr die Aufgabe zugemutet, Leute aufzunehmen, die als Phantasten und Irrige sonst allenthalben verjagt werden. Man soll ihnen Unterkunft und Pflege bieten, „ne noceant in republica, was einen bessern Verstand anzeigt, als wenn man einander dergleichen Leute zujagt und die Menschen sich durch einander verunruhigen“ [12]).

Zinzendorf hatte sich zur Aufnahme der Emigranten, welche um ihres religiösen Heiles willen ausgegangen waren, lediglich aus der Rücksicht herbeigelassen, denselben einen Zufluchtsort zu bieten, an welchem für ihr äußeres und inneres Wohl gesorgt werden könne. Diese Bestimmung bleibt dem Orte eigentümlich; er soll allen in religiöser Beziehung Schwankenden und Bedrängten, die als äußerlich und innerlich Verwahrloste leicht öffentlichen Schaden anrichten, eine Pflegestätte bieten. Solche Asyle schien die Zeitlage zu fordern. Zinzendorf schreibt an den Oberamtshauptmann von Gersdorf, Separatismus sei nicht allen Kindern Gottes nötig, aber er verbinde sich so leicht mit der persönlichen Bekehrung, daß eine sehr große Weisheit dazu gehöre, ihn den Erweckten als etwas Unnötiges beizubringen. „Wenn Herrnhut nicht wäre, sagt man in Stockholm und an allen Orten, wo Separatisten sind, so separierten sich alle Kinder Gottes, und das ist wahr, darauf können der liebe Herr Vetter état machen und jedem das Ridikule davon zu goutieren geben, daß Leute, die ihr Abendmahl alle vier Wochen in der accuratesten Ordnung halten, sollten Ursache sein, daß sich die Leute separierten“ [13]).

Die Asylbedeutung Herrnhuts bezieht sich also hauptsächlich auf die Separatisten; dem Schaden, welchen sie dem öffentlichen Gemeinwesen verursachen, soll vorgebeugt werden. Wenn Herrnhut diese Aufgabe erfüllen soll, müssen die Einwohner als „Glieder der Gemeine Jesu“, das heißt, als solche aufgefaßt werden, denen der Heilsbesitz der Gemeinde Christi zu gute kommt. Es bedarf

ferner der „mährisch" genannten Einrichtungen; ein geistlicher Kurort, der also auf außerordentliche Zwecke berechnet ist, verlangt eine besondere Lebensordnung, welche, in sachgemäßer Weise abgezweckt, das Gelingen der Kur befördert; dagegen wird die konfessionelle Zugehörigkeit der Einzelnen bei aller „Religionstreue" in demselben Maße als das Untergeordnete erscheinen, als etwa die nationale Zugehörigkeit derjenigen, welche an einer Heilquelle Rettung oder Stärkung der körperlichen Gesundheit suchen. Trotz des Abgangs der Mähren muß daher die Gesellschaftsverfassung mit ihren Prohibitivmitteln unbedingt erhalten werden; in ihr liegt das Organ der Gemeine vor, durch dessen Vermittelung sie allein den ihr eigentümlichen Beruf ausüben kann. „Herrnhut", schreibt Zinzendorf, „ist in theoria rein evangelisch, und wird's mit allen wahren Gliedern bleiben; in Disziplinsachen sind sie böhmische und mährische Brüder. Wer sich die Haare abschneiden läßt von einer gottlosen oder frommen Delila, der mag's thun. Ich widerrede es ihnen in Europa und in allen Teilen der Welt, und wenn sie mir folgen, so wird es sie nicht reuen. Ich aber und die geborenen Lutheraner können uns aller Ordnung unter den Unsern unterwerfen, um des Herrn willen" [14].

Diese eigentümliche Verfassung machte indessen nach wie vor den Bestand Herrnhuts fraglich. Die kursächsische Regierung schien nicht ohne weiteres geneigt, dieselbe anzuerkennen. Zinzendorf sympathisierte insofern selbst mit der Regierung, als er, seinen lutherischen Anschauungen folgend, einen „status in statu" keineswegs beabsichtigte, sondern an der ursprünglichen Anschauung festhielt, daß Herrnhut zur Parochie Berthelsdorf gehöre.

Da nun dieses Verhältnis in der That schwer aufrecht zu erhalten war, kam er, um die Zugehörigkeit Herrnhuts zur sächsischen Landeskirche ein- für allemal sicherzustellen, zu dem Entschluß, dasselbe zur selbständigen Parochie unter einem eigenen rite angestellten lutherischen Pastor zu machen. Die in Herrnhut noch anwesenden Mähren erkannten, daß die Verwirklichung dieses Gedankens ihre auf die Erreichung selbständigen Kirchentums gerichteten Pläne vollständig aussichtslos machen würde. Als sie daher Widerspruch erhoben, gab ihnen Zinzendorf unverhohlen zu verstehen, daß sich die Interessen Herrnhuts keineswegs mit denen des Mährentums deckten. „Ihr lieben mährischen Brüder seid noch ein klein Häuflein in Herrnhut äußerlich, und die neue lutherische Gemeine ist euch schon zu Kopfe gewachsen. Wer weiß, wie lang ihr da seid? so

ruft euch der Herr nach und nach unter die Heiden und andere Gegenden, seinen Namen unter die Menschen zu tragen. Was hilft's euch, wenn die neuen Gemeinen, die wir unter unsere Ordnungen nie gerechnet, hernach wieder Schaden nehmen und ungenügsam gepflegt werden.“ Er verlangt ferner, die Herrnhuter sollten, auch wenn sie einen eigenen Pfarrer erhielten, dennoch auch außerordentlicherweise an der Abendmahlsfeier zu Berthelsdorf teilnehmen. „Ich halte es nicht vor gut, daß es immer auf dem Saal geschieht, es sieht so separatistisch aus.“ Die Lausitzer sollen Herrnhut „nie anders als kirchlich sehen; es kommt ihnen sonst ein ungeordneter Appetit, aus der Kirche zu bleiben, und das ist unser Zweck nicht. Jesus hielt sich zur Kirche und Schule; er versammelte denn doch wohl seine Leute auch noch in einem Saal. Wir sind dazu, daß wir ihm nachfolgen und seiner göttlichen Einfalt und alle Gerechtigkeiten beobachten, wenn es unsere Seelen nicht hindert, noch aufhält“ [15]).

Die Tendenz Zinzendorfs, jede kirchliche Verselbständigung, ja sogar jeden Anschein des Separatismus zu vermeiden, geht aus diesen Auseinandersetzungen deutlich hervor.

In demselben Jahre, in welchem er die Ansprüche der Mähren bestimmt zurückwies, wurde er aus Sachsen verbannt und begann jene weit ausgedehnte Thätigkeit, welche ihn nicht nur in fast alle Gebiete Deutschlands und in die meisten Staaten Europas, sondern auch über das Meer nach Westindien und Nordamerika führte. Herrnhut hat er in dieser Zeit nur selten und vorübergehend berührt; doch haftet sein Gemüt mit besonderer Liebe gerade an dem Orte, welcher der Ausgangspunkt aller seiner Bestrebungen war. Um den lutherisch-kirchlichen Charakter Herrnhuts noch bestimmter zu markieren, wünschte er nicht unbedeutende Modifikationen des bisherigen Bestandes. Im November 1737 deponierte er einen „Entwurf der herrnhutischen Einrichtung“, dessen Inhalt von nun an für die Behandlung dieser Gemeinde maßgebend sein sollte. Er trifft folgende Bestimmungen: 1) „Herrnhut muß zu ewigen Zeiten eine ordentliche lutherische Gemeine sein, deren Pastor zugleich alle diejenigen Funktionen verrichtet, welche in der mährischen Brüdergemeine einem Ältesten zukommen.“ Demnach soll also die Laienbeamtung nicht mehr neben dem pastoralen Amt fortbestehen. 2) „Die mährischen Brüder müssen sich diesen Plan allenthalben gefallen lassen, oder sich in guter Ordnung und in der Stille aus Herrnhut wegbegeben.“ 3) Wird bestimmt, daß die Frem-

den, welche sich vorübergehend in Herrnhut aufhalten, unter diesen Plan nicht mit zu begreifen seien. Man sehe in Herrnhut gern nicht nur solche Sektierer, „die durch die Gnade der Gemeine in Tagen und Jahren völlig gewonnen werden", sondern auch „ganz inkorrigible Leute und perfekte Phantasten" können daselbst leben und sterben, „die, wenn sie im freien Feld bleiben, Unglück und Konfusion genug anrichten würden, hier aber kein Kind auf ihre Gedanken bringen und von der Gemeine Gnade, Ernst und Lehrrichtigkeit so gebunden werden, daß sie ihr nicht widerstehen können". Bei einer ihren Kräften angemessenen Arbeit, „die ihnen zur Dissipation der überflüssigen Ideeen, uns aber zu keinem Schaden gereichet", führen sie ein unschädliches Leben für sich und werden als „personae miserabiles" gepflegt. 4) „Die Herrnhuter halten sich zur evangelischen Religion A. K., wenn es sowohl bei der Generalität dieser Konfession bleibt und sie zu keinen seitdem aufgekommenen und teils in der evangelischen Religion noch sehr streitigen Erklärungen zugleich mitgenötigt werden, als auch ihnen die Praxis der göttlichen Wahrheit, die sie glauben, und die völlige Applikation derer in dem kleinen Katechismo Lutheri so deutlichen Grundlehren gänzlich gestattet wird, welche einige Privatobrigkeiten und Lehrer anderwärts vielmal nach ihrem Gutdünken erweitern oder einschränken und daraus Glaubenssachen machen wollen, aber ohne Beruf und Legitimation von der Kirche; also geschieht die Bekennung zur evangelisch-lutherischen Religion pure et simpliciter und wird dabei nicht auf das quatenus concordat restringiert, sondern das quia ist die Ursache unserer gänzlichen Konformität, welche sich auch in der That bei den mährischen Brüdern findet, und nur um der beiwohnenden formidine consequentiarum willen bei ihnen säuberlicher und mit Moderierung der terminorum muß angebracht und erhalten werden, nun aber wohl weniger zu menagieren nötig ist, weil viele alte Arbeiter teils unter die Heiden und anderwärts ausgestreut, teils sich von aller Aktivität in die äußeren Gemeinsachen losgesagt haben und sich nur so lange noch damit einlassen um denen neuen, der vorigen Umstände unkundigen Arbeitern die Gemüter und ihre Anleitung bekannt zu machen."

Herrnhut als lutherische Gemeine, welche die Aufgabe hat, Pflegestätte der „personae miserabiles" zu sein, steht innerhalb der Landeskirche und bekennt sich zur Augustana invariata in dem Sinne, in welchem Zinzendorf dieses Bekenntnis als allgemeingültiges evangelisches Glaubensbekenntnis auffaßt (S. 335 ff.). Da

durch bewahrt es sich, obwohl lutherisch, jene ökumenische Haltung, welche zur Lösung seiner eigentümlichen Aufgabe erforderlich ist. Der Zusammenhang, in welchem Zinzendorf den kleinen Katechismus Luthers heranzieht, führt darauf, daß er die Behandlung der ersten Bitte des Vaterunsers, „Geheiliget werde Dein Name", im Auge hat. Die Antwort auf die Frage: „Wie geschieht das?" lautet: „Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben" (S. 155); auf diese Bestimmung gründet er offenbar das Recht der mutua fratrum colloquia und jener Brüderanstalt, deren Herrnhut zur Lösung seiner Aufgabe bedarf. Der lutherische Charakter Herrnhuts wird seiner Ansicht nach in Zukunft um so energischer zur Geltung kommen, je mehr die Einwirkung der Mähren, die der Augustana nicht unbefangen gegenüberstehen, derjenigen eines neuen einheimischen Geschlechts Platz machen wird. Diesen Gang der Dinge soll die unter 5) gegebene Anordnung beschleunigen, daß die Direktion der Gemeine der Herrschaft und dem Pastor übergeben werden solle; die Konferenz [der Ältesten] ist aufzuheben; etwaige Mitarbeiter sollen aus den anwesenden Lutheranern, nicht aus den Exulanten gewählt werden.

Herrnhut und Berthelsdorf sollen (6.) eine Parochie bilden; in Berthelsdorf ist ein ordinierter Katechet anzustellen, welcher in Abhängigkeit vom Pastor hauptsächlich die Angelegenheiten Herrnhuts zu leiten hat.

Nach Punkt 18 sollen die mährischen Brüder, welche mit diesen Bestimmungen nicht einverstanden sind, aber auch nicht beabsichtigen, ihnen entgegen zu arbeiten, mit ihrem Abzug nicht übereilt werden; doch sollen sie „inzwischen zur Ruhe und so viel möglich aktiven Präparation zu ihrer Versetzung unterwiesen werden" [16]). Herrnhut soll also nach Abstreifung des Mährentums eine lutherische Filialgemeinde sein, die sich von andern nur dadurch unterscheidet, daß sie eine gewisse Organisation besitzt, durch deren Vermittelung sie kirchliche Arbeit thun kann, deren Leitung in den Händen des Pastors liegt.

Es ist möglich, daß Zinzendorf zu diesen Bestimmungen durch die gefährdete Lage, in welcher Herrnhut sich befand, getrieben worden ist. Doch ist andererseits festzustellen, daß dieselben seiner von Anfang an gehegten Auffassung entsprechen. Daß er trotz dessen die Mähren nicht preisgab, geht schon daraus hervor, daß er in demselben Jahr die bischöfliche Weihe ihrer Kirche übernahm.

Indessen von Herrnhut will er das mährische Element geschieden wissen.

Trotz dessen beklagt er in keiner Weise die ursprüngliche Aufnahme dieser Emigranten. Im Gegenteil äußert er sich einem schwedischen Herrn (1738) gegenüber, erfreut über den Umstand, daß es ihm gelungen sei, jene Leute dadurch, daß er sie aufnahm, für die lutherische Kirche zu gewinnen; im andern Fall wären sie nach Lissa gegangen und reformiert geworden. Die Dankbarkeit gegen Luther und seine Kirche habe ihn zu dieser Handlungsweise veranlaßt. Luther habe in der Vorrede zur ersten Agende ausgesprochen, „daß der damalige Gottesdienst, wie er ihn hätte einrichten müssen, die rechte evangelische Art nicht hätte"; diese habe er weitläufig beschrieben und versprochen, sie „nachzuholen, sobald sich Leute dazu fänden". In jenen Fremdlingen seien ihm nun solche Leute zugeführt worden; sie hätten den öffentlichen Kultus anerkannt und nur die Forderung gestellt, daß man sie „daheim nach ihrer Weise die Seelen besorgen lassen und es in der Kirche nur wesentlich, obgleich nicht förmlich apostolisch machen" möge, „so wären sie unser in allen Stücken". „Gewiß, ich wäre kein Freund Lutheri gewesen, wenn ich diese Gelegenheit aus den Händen gelassen hätte, bei der es nicht sowohl ums lucrum captandum zu thun war (diese etliche Brüder mit uns zu vereinigen), als ums damnum vitandum, daß nicht etliche 100 redliche Lutheraner mit ihnen zugleich zur Kirche hinauswanderten." Die Mähren boten den Anlaß zu jener Gemeinbildung, der dann auch Mitglieder der Landeskirche beitraten, welche sich sonst den „kleinen Sekten" angeschlossen hätten, „die unendlich mehr Konfusion in das Ganze machen, als individualiter Nutzen schaffen" [17]).

Zinzendorf hat recht, wenn er den Berliner Freunden (1738) schreibt, er habe die herrnhutische Gemeine in den vergangenen elf Jahren mit der berthelsdorfischen Kirchfahrt in unzertrennlicher Gemeinschaft zu erhalten gesucht, auch deswegen die Lutheraner in Herrnhut [1733] mit eigenen Ältesten und Arbeitern versehen, damit, wenn die mährischen Brüder da fort kämen, „das aus Lutheranern gesammelte Gemeinlein auf lutherischem Fuße fortgehen und alles Aparte und Bedenkliche abgeschnitten werden könnte" [18]).

Jetzt, nachdem das mährische Element thatsächlich in Herrnhut ziemlich unbedeutend geworden war, ist Zinzendorf der Ansicht, daß sein Plan im wesentlichen erreicht sei. In der „Akte wegen Herrnhut" (1738) behauptet er, die herrnhutische Gemeine sei bis

auf wenige indifferente Punkte lutherisch. Eigentümliche Gebräuche, wie zum Beispiel der des Loses, müssen, weil sie leicht in Mißbrauch umschlagen können, „so viel als möglich beschnitten und außer gemeinem Gebrauch gesetzt werden". Mit den mährischen Gemeinen zu Herrnhag, Lissa, Heerendyk, Pilgerruh und unter den Heiden hat die Gemeine zu Herrnhut ein inniges und herzliches Band der Liebe zu unterhalten. Mit allen durch den Dienst der Brüder erweckten lutherischen Gemeinen hat die herrnhutische (unter uns) die nächste Konnexion.

Für den weiteren Verlauf der Untersuchung ist die Thatsache von Bedeutung, daß in Bezug auf die herrnhutische Gemeine behauptet wird, „sie ist eine immediate Gemeine Gottes", und „kein Mensch kann drin die Oberhand haben" [19]).

Die in dieser Akte entwickelte Anschauungsweise hat sich Zinzendorfs in dem Grade bemächtigt, daß er überzeugt ist, daß auch die eingehendste Untersuchung kein anderes Resultat zutage fördern werde, als daß er Herrnhut für das Luthertum herangebildet habe. Komme es jemals zu einer Untersuchung, schreibt er an v. Gersdorf, so werde sich ohne alle Kunstgriffe zeigen, daß er sehr vorsichtig gewandelt, und solches auch leicht thun können, weil er zu Herrnhut das nie intendiert, was man von ihm geglaubt. Es sei ganz offenbar, daß man mit ihm „die Principia des Lutheranisierens" von Herrnhut weg und aus dem Lande gejagt habe [1736]. Er hat sie dort den andern entgegen in erster Linie vertreten und will das ferner thun. „Ich kann und werde meinen Kopf über Herrnhut nicht sanfte legen, bis es eine reine evangelisch-lutherische Gemeine ist, die von wohlgeordneten Gemeinen unsrer evangelisch-lutherischen Religion nur darinnen unterschieden ist, daß man in jener Ämter und Namen ohne Sache, in dieser aber Ämter und Sache beisammen hat, weil bei der Vergebung der Sünden angefangen und aufs Ganze gedrungen wird" [20]). Um dieser Sonderstellung Herrnhuts willen wünscht Zinzendorf durchaus nicht, daß diese Gemeine als Vorbild betrachtet werde, nach welchem andere unter andern Verhältnissen zustande kommende Gemeinen gebildet werden sollen [21]). Denselben Gedanken hat er auf der Synode zu Ebersdorf (1739) ausführlich dargelegt.

Dieser Betrachtungsweise, welche in Herrnhut nicht eine mährische Gemeine, sondern einen Versuch zu lutherischer Gemeinbildung sieht, geht eine andere zur Seite, in welcher Zinzendorf den schon früher (s. oben) ausgesprochenen Gedanken verfolgt, Herrnhut, menschlich

unabhängig, befinde sich lediglich unter göttlicher Oberleitung. Er bezeichnet diese Gemeine als „Theokratie". Sie steht allein „unter Christi Direktion". Christus ist „die geistliche oberste und die weltliche Unterobrigkeit". Damit ist gesagt, daß die innere Leitung vollständig und die äußere teilweise, nämlich soweit sie Zinzendorf als dem Territorialherrn zukommt, allein auf Christus als auf das Haupt der Gemeine zurückgeführt werden soll. Die Kehrseite dieser Auffassung enthält der gleichzeitig aufgestellte und auch für Herrnhut gültige Grundsatz: „Die Gemeine muß immediate Herr sein." Theokratie ist also die Gemeine, insofern sie, frei von menschlicher Herrschaft sich selbst leitend, lediglich in Christo ihr Oberhaupt sieht. Demnach sind zwei Bestimmungen auf die herrnhutische Gemeine anzuwenden. Sie ist einmal eine vom Pastor und von der Ortsherrschaft geleitete lutherische Kirchgemeinde und zum andern eine freie nur von Christus geleitete Gemeine. Äußerlich von Menschen abhängig, ist sie innerlich doch frei. Die Art der Verbindung beider Seiten scheint Zinzendorf selbst zunächst noch nicht klar gewesen zu sein, denn das Protokoll der Ebersdorfer Synode (1739) enthält den höchst naiven Satz; „was aber Herrnhut eigentlich ist, versteht der Herr Graf und kein Mensch nicht" [22]). Später jedoch (1740) wird das betreffende Verhältnis klar ausgesprochen. Der theokratische Charakter Herrnhuts liegt darin, daß das weltliche Regiment mit dem geistlichen kombiniert unter dem letzteren steht. Der König von Polen ist die hohe Obrigkeit und Christus gleichsam statt der Ortsherrschaft die Unterobrigkeit [23]). An Stelle der weltlichen Leitung, die an sich Zinzendorf zukommt, steht also diejenige Christi, oder, mit andern Worten, die Gemeine ist von politischer Oberleitung, abgesehen von der des Königs, frei. Diese Theokratie Christi geht in keiner Gemeine so weit als in Herrnhut. Andrerseits wird aufs neue festgesetzt, „die Herrnhuter sollen pure Lutheraner sein und keine eigentlich mährischen Brüder und denen der König in regard der mährischen Kirche ihre Kirchenzucht erlaubet" [24]). Ein Vorsteher von Herrnhut muß wissen, daß er daselbst eine lutherische Gemeine habe. Wenn er da als ein mährischer Bruder handelte und die mährische Verfassung haben wollte, so sei das wider den Plan. Die mährischen Brüder seien nur als Diener der Gemeine da. Die Stellung, welche die neue Gemeine auf diese Weise erhält, zeigt zunächst an einem Orte das allgemein zu erstrebende Ziel. „Herrnhut ist nach dem Sinne des Heilands eine Gemeine, die eine absolute Dependenz von der lutherischen Kirche

hat und durch ein Wunder gleichwohl alle Herrlichkeiten einer Gemeine besitzt; und da ist der Zweck, daß noch ein paar hundert solcher Gemeinen in der lutherischen Kirche werden sollen. Wenn die mährische Kirche in Herrnhut durchbricht und ihre Freiheit erhält, so hat die ganze lutherische Kirche einen unverwindlichen Schaden"[25]).

Zinzendorf ist weit davon entfernt, an Herstellung einer neuen Kirche zu denken. Seine Gemeine steht innerhalb der Landeskirche, doch ist ihr von seiten der Regierung eine besondere Organisation verstattet worden, so daß sie jenen Charakter einer christlichen „Gemeine" wirklich ausprägen kann, welche, in Christus ihr alleiniges Haupt sehend, sich selbst leitet. Hunderte von landeskirchlichen Gemeinden können zu „Gemeinen" in diesem Sinne werden, wenn der Gedanke von der Selbstregierung der Gemeinde unter der Alleinherrschaft Christi in ihnen erwacht (S. 140. 154).

Diese Auffassung veranlaßt Zinzendorf, die Herrnhuter Gemeine außer aller Beziehung zum mährischen Bischoftum zu setzen; sie ist nicht als „coetus fratrum moravorum", als „der Episcopia unterstellt" zu betrachten[26]). Herrnhut ist unstreitig die Lieblingsschöpfung Zinzendorfs. In dem eigentümlichen Verhältnis desselben zu Berthelsdorf und der weiteren kirchlichen Umgebung erblickt er ein Muster echter Gemeinbildung, welche die Landeskirche nicht separatistisch schädigt, sondern vielmehr vor Schaden bewahrt, indem sie denen, welche derselben gefährlich werden können, soweit sie gleichsam religiös Kranke sind, eine Sammel- und Pflegestätte bietet, also der außerkirchlichen Mission eine innerkirchliche zur Seite stellt. Auch Bengel gegenüber macht Zinzendorf (1744) die Bemerkung: „Herrnhut ist mir nach meinem einigen Plan geglückt. Es ist eine pur lutherische Gemeine, wie sie alle sein sollen und, wenn Obrigkeit und Lehrer einstimmig wären, sein könnten und würden." Im Grunde kommt also jeder lutherischen Gemeinde von vornherein der Wert einer „Gemeine Jesu" zu; es kommt nur darauf an, daß er durch die leitenden Instanzen erkannt und fruchtbar gemacht wird. Das kann aber ohne irgend welche Gemeindeorganisation nicht geschehen. Zinzendorf meint, daß man den übrigen „Gemeinanstalten" unter einem gewissen tertio [er meint damit wohl das Verhältnis zur Landeskirche] zu viel Ehre anthue, wenn man sie unter dem Namen von Herrnhut charakterisiere. „Es ist noch immer nur ein Herrnhut, wenigstens nach meinem Herzen." Wenn er das Verlangen hat, daß Hunderte von luthe-

rischen Gemeinden ja alle so gestaltet werden möchten, leitet ihn dabei die Absicht, eine Kräftigung des Landeskirchentums herbeizuführen. Die politischen und die kirchlichen Machthaber sollen sich auf den unbegrenzten Wert besinnen, welcher jeder Gemeinde als Glied der Kirche Christi zukommt, so daß sie sich zu einer höheren Schätzung und Entfaltung der ihr verliehenen Güter entschließen.

Zinzendorf giebt deutlich zu verstehen, daß er mit seiner Denkweise nicht ohne weiteres die Anerkennung seiner Mitarbeiter findet. „Ich weiß wohl, daß meine Geschwister nicht alle wie ich denken in diesem Stück, aber so denke ich“[27]).

Viele neben Zinzendorf hervorragende Männer gingen in der That darauf aus, unter Berufung auf die mährische Bischofsweihe ein neues selbständiges Brüderkirchentum herzustellen.

Diese Tendenz sucht Zinzendorf jedenfalls von Herrnhut vollständig fern zu halten unter Berufung auf sein früheres Verhalten, das er als Gründer dieser Gemeine wählte. Er hat dahin gewirkt, daß die mährische Hierarchie von Herrnhut gänzlich fern bleibe; seine Anstalten erhielt er von der mährischen Kirchenform separiert und für sich; mit dem Notariatsinstrument von 1729 bezweckte er, jene Hierarchie wenigstens bei den mährischen Brüdern in Herrnhut „per non usum ins Vergessen zu bringen“[28]) (S. 429).

Später (1747) muß er zugeben, daß durch Vermittelung seiner Thätigkeit allerdings mährisches Bischoftum und Kirchentum wieder ins Dasein getreten seien, ja sogar, daß auch in Sachsen und speciell in der Oberlausitz „die mährische Kirche stabiliert sei“; aber er leugnet jegliches Gebundensein Herrnhuts an die bischöfliche Verfassung derselben. Herrnhut ist vielmehr frei und lediglich den immanenten Gesetzen einer christlichen Gemeine unterworfen, die je nach Umständen und Bedürfnis diese oder jene Verfassungsform aus sich erzeugt. Der in dieser Hinsicht geltende Grundsatz lautet: „In der Oberlausitz ist keine [Verfassung], als die sich von Jahr zu Jahr findet.“ Herrnhuts Wert liegt in seinem lutherischen Charakter und der mährischen Kirche hat es nicht den Zwang einer Verfassung, sondern im Gegenteil den Gedanken der Freiheit des religiösen Gewissens abgewonnen. „Unser Etablissement da [in der Oberlausitz] ist das wichtigste von allen, denn es gründet sich auf unsere Orthodoxie und Übereinstimmung mit der A. K. und auf die absolute mährische Gewissensfreiheit, damit wir, wie schon gesagt ist, einmal andern werden dienen können, daß wir einem jeden, dem wir wollen, wehren

können, bei uns zum Abendmahl zu gehen"[29]. Die Gemeine muß die Freiheit besitzen, diejenigen von ihren Kultusakten fern halten zu können, welche zur Beteiligung an denselben nicht befähigt erscheinen. Das ist es also allein, was Herrnhut vom mährischen Kirchentum gelernt hat.

Wie sehr es Zinzendorf darauf ankam, daß seine Auffassung Herrnhuts öffentliche Anerkennung finde, läßt sich auch daran erkennen, daß er der kirchengeschichtlichen Darstellung des Tübinger Professors Weisman gegenüber den Nachweis zu liefern versuchte, daß Herrnhut infolge des vorübergehenden Verhältnisses zum Mährentum nicht zur „strikten Brüderkirche" gehöre und mit dem Bistum derselben nichts zu thun habe[30].

Im Jahre 1747 wandelte sich das Verhältnis der sächsischen Regierung zum Grafen Zinzendorf in der Weise, daß man den Gedanken faßte, ihm die Rückkehr in seine Heimat zu gestatten. Es war nicht ein augenblicklich gewähltes diplomatisches Raisonnement, sondern vielmehr eine einfache Wiederholung dessen, was er schon oft als seine Überzeugung ausgesprochen hatte, wenn er in einem Memorial vom 3. Mai 1748 der Regierung gegenüber behauptet, seit dem Versicherungsdekret vom 7. August 1737 sei die Gemeine zu Herrnhut von ihm „mit großer Sorgfalt von dem Direktorio der auswärtigen mährischen Kirche eximiert und von demselben weder visitiert, noch bei einiger Gelegenheit vertreten, sondern zu einem erbaulichen Exempel bei der Berthelsdorfer Parochie lediglich konserviert worden". Er beruft sich dafür auf seine im Jahr 1738 entworfene Akte wegen Herrnhut, die an zuständiger Stelle in Dresden deponiert worden sei[31]. In einem etwas später dem Grafen Hennicke übergebenen Aufsatz beruft er sich auf das thatsächliche Bekenntnis der Herrnhuter zur Augustana und auf „die von der A. K., deren Apologie und der formula concordiae ausdrücklich offengelassene Freiheit, die Gemeinen von einerlei Konfession nach diversen Formen zu regieren". In den Symbolen ist also seiner Ansicht nach eine solche Stellung, wie sie Herrnhut innerhalb der lutherischen Kirche einnimmt, vorgesehen. Er macht im weiteren Verlauf des Aufsatzes die Mitteilung, die lutherischen Brüder hätten alle den Wunsch, „es ginge in Herrnhut nicht gar so pünktlich zu, sondern man dispensierte aus Liebe für die Schwachen in praxi etwas, man ließe bei Taufe und Abendmahl die non necessaria manchmal weg, damit die vielen tausend lutherisch gemachten Brüder, die aber einer viel raisonnableren Agende genießen, nicht so gar

große Augen machen dürften, wenn sie das berthelsdorfische Filial sehen, das ihnen in der Ferne als eine Mutter und in der Nähe so sehr bedrückt vorkommt"[32]. Herrnhut ist also im Urteil vieler Mitarbeiter Zinzendorfs, die an freiere kirchliche Bewegung gewöhnt sind, allzu lutherisch und entspricht darum nicht vollständig der Stellung, welche ihm als dem Ausgangspunkte weitverzweigter und konfessionell nicht begrenzter Unternehmungen zukommt. Zinzendorf läßt sich indessen durch dieses Urteil nicht irre machen, sondern schärft den Andersdenkenden aufs neue ein, daß Herrnhut zwar dem mährischen Namen viel Vorteile verdanke, aber lediglich Haupt und Mutter der lutherischen Brüder und kein Teil der Episkopalkirche sei. Diese weilte eine Zeitlang in Herrnhut, wie in einem Gasthause, verließ dasselbe aber wieder, „sobald sie sich ihrer alten Privilegien wieder angemaßt"[33].

Nur wenige unter den Mitarbeitern teilten im Grunde diese Auffassung. Thatsächlich war das unter Herrnhuts Wirkungen entstandene Brüdertum in Preußen, in England und in anderen kleineren Ländern als selbständige Kirche anerkannt worden; in Sachsen war nächstens ein gleiches Resultat zu erwarten. Es war natürlich, daß sich der Wunsch regte, Herrnhut als die Metropole dieses neu entstandenen Kirchentums auffassen zu können. Zinzendorf hält nicht nur an seiner ursprünglichen Anschauung fest, sondern macht dieselbe in besonders scharfer Weise geltend (1749). Herrnhut ist als lutherische Gemeinde zugleich freie nur von Christus geleitete Gemeine, Theokratie; noch nie hat in seinen Mauern etwas geschehen dürfen, das nicht Wirkung des Willens Christi gewesen sei[34]. Zinzendorf bezweifelt es durchaus, daß den übrigen kirchlichen Schöpfungen, auf welche seine Mitarbeiter sich stützen, überhaupt derselbe Wert zuzuschreiben sei wie jener ersten. „In Herrnhut sind wir eine Gemeine, und ob außer Herrnhut noch eine Gemeine sei, ist bisher die Quästion zwischen mir und meinen Mitarbeitern gewesen." Ums Herz stehe es an diesen Orten ebenso gut, aber das mache nicht das Eigentümliche der Gemeine aus; dazu werde erfordert, „daß der rechte Kopf auf seinem Leibe stehe"; solange darüber noch gestritten werde, wo man dieses Haupt zu suchen habe, müsse man sich nicht mit dem Namen Gemeine benennen. Zinzendorf verwirft damit die Tendenz auf Herstellung einer von Bischöfen regierten Gesamtgemeine. Es handelt sich ihm lediglich um die Bildung einzelner Theokratieen, welche in ihren bisherigen kirchlichen Verbänden bleiben. Herrnhut, sagt er, sei eine

Gemeine, denn man habe da von keinem andern Haupte gewußt als von Christus und von keiner andern Hut als des Herrn Hut (vgl. S. 131 ff.).

Das mährische Element hat für den Ort nur vorübergehende Bedeutung gehabt. Seit 1732 sind keine neuen Emigranten aufgenommen worden und die alten haben sich an andere Orte begeben. Herrnhut hat also „seine Privilegia nicht wegen der mährischen Sache zu suchen, sondern als ein eigenes neues Phänomenon, als ein Dorf voll Kinder Gottes, darunter auch mährische, daraus, wenn sie nicht in ihrer Ordnung erhalten würden, Separatisten und nichtsnutzige Leute werden“ [35]). Man würde in Sachsen auch leichtere Arbeit gehabt haben, wenn man vom ersten Tage eine besondere Kirche gebildet und sich auf die Bischofsweihe gestützt hätte. Das sei aber keineswegs der Plan von Herrnhut gewesen. Es sollte vielmehr das Muster „eines auf den Heiland gewagten Dörfleins sein, nach Speneri, Lutheri und des Heilands Idee, eines Volkes, in dessen Mitte Jesus ist“. Ein solches Dörflein könne die mährische Kirche wohl etliche Jahre beherbergen, aber der Gast sei zu groß für den Wirt. Dazu schicke sich die Stadt London besser.

Die mährische Kirche hat demnach keinen Bezug auf Herrnhut und Sachsen. Sie hat ihren Mittelpunkt überhaupt außerhalb Deutschlands in England zu suchen. Herrnhut bildet den Mittelpunkt der „sich zur evangelisch-lutherischen Gemeinidee bekennenden Brüder“ [36]).

Beide Kreise sind vollständig von einander zu scheiden.

An demselben Tage (18. Nov. 1750), an dem Zinzendorf diese Auseinandersetzung gab, machte er seinen Mitarbeitern Mitteilung von dem vom 20. Nov. 1749 datierten Dekret, in welchem „die sich zu der ungeänderten Augsburgischen Konfession bekennenden evangelischen mährischen Brüdergemeinden“ als in ganz Sachsen existenzberechtigt anerkannt wurden. Dasselbe war Zinzendorf am 12. Nov. 1750 zu handen gekommen und wurde am 23. Nov. der Gemeine zu Herrnhut bekannt gegeben [37]). Damit war ausgesprochen, daß der Aufrichtung der mährischen Kirche in Sachsen kein rechtliches Hindernis mehr im Wege stand. Zinzendorf will davon nach wie vor nichts wissen.

Er schreibt an den sächsischen Minister Grafen Hennicke [38]), die episkopale Haupt- und reformierte Nebenlinie haben ihr Etablissement nicht in Sachsen und sollen es auch nicht daselbst erhalten. „Gastrecht ist ein privilegium tacitum omnium terrarum“. Da-

mit deutet er das Verhältnis an, in welchem er sich die mährische Kirche zu Herrnhut denkt. Wie anfänglich so auch in der Folgezeit soll alles, was mit dem Mährentum zusammenhängt, innerhalb des in Sachsen allein berechtigten evangelisch-lutherischen Brüdertums ausschließlich gleichsam besuchsweise existieren dürfen und zwar nur in der Oberlausitz. In einem späteren Schreiben an denselben Staatsmann wiederholt er, daß die Episkopalkirche nach Sachsen nicht gehöre; dagegen habe das Erscheinen derselben in der Oberlausitz nicht das geringste Bedenken. Der Grund liegt in den besonderen kirchenpolitischen Verhältnissen der Lausitz, „als woselbst die Verfassung hierunter von Anfang anders gewesen, die Stände reformiert haben zur Zeit der Könige von Böhmen, Papismus und Lutheranismus ziemlich paria jura behalten und die böhmischen Anstalten [Emigrantenkolonieen] schon weit über 100 Jahr floriert haben“ [39]);

Diese dauernde Wechselbeziehung, welche an jenem Gastrecht ihre äußere Stütze findet, hat nicht den mindesten Einfluß auf den kirchlichen Charakter Herrnhuts, der im Gegenteil in kultischer Beziehung nun streng lutherisch gestaltet werden soll.

„Ich bin also der Meinung“, schreibt Zinzendorf an Steinhofer [40]), „Herrnhut bleibt auf dem Fuße des tübingischen Bedenkens ersten Teils und der Beilage, solange es stehet. Und, weil ich es doch gern einiger lutherischer Verfassung möglichst gleich machte, so thue mir doch den Gefallen und überschicke mir die essentialsten Gebräuche eurer Kirche circa praxin ministerialem in allen Stücken. Ich denke, ich werde mir hernach die dresdnische und diese zusammennehmen und dasjenige von beiden zur gewöhnlichen Regel machen, was aus beiden dem ministerio sacrarii die unaffektierteste und, wenn's allenfalls mit der Zeit am Geiste fehlt, unanstößigste und Kindern Gottes unekelhafteste Gestalt giebt.“

Während die Gemeine Herrnhag unterging, hat Herrnhut sich durch Gottes Gnade erhalten, „weil es ein ehrliches, obgleich rares Filial von einer lutherischen Parochie geblieben“. Herrnhut hat damit die Aufgabe erfüllt, „ein Damm zu bleiben gegen den einreißenden pruritum hierarchicum der Brüder, den ich nie in Deutschland aufkommen zu lassen gemeint war, sondern sein Domizilium aufs Jahr 1749 in England bestimmt hatte, wohin ich mich nie selbst gewandt haben würde, wenn die Lutherischen orthodox geblieben wären“ [41]).

In engster Übereinstimmung mit dieser Ausführung gab Zinzen-

dorf einige Tage später die synodale Erklärung ab, Herrnhut solle die Theokratie bleiben, die es 30 Jahre hindurch gewesen sei. „In den evangelischen Anstalten dieser Lande [Sachsen] mag's gemacht werden, wie man will, aber Herrnhut soll eine bloße Gemeine Jesu ohne Umstand sein"[42].

Mit unerbittlicher Konsequenz bleibt er während der ganzen Dauer seines Berufslebens trotz aller scheinbar entgegenstehenden Meinungen und Ereignisse bei der einmal gefaßten Überzeugung, daß Herrnhut eine und zwar die gelungenste Darstellung seines Gemeinplans sei, weil dasselbe, kein fremdes Kirchentum vertretend, sondern in rechtlicher Beziehung der lutherischen Kirche angehörend, sich unter religiösem Gesichtspunkt als eine Gemeine auffaßt, welche als Teil der Kirche Christi nur unter ihm als ihrem Haupte stehend die Freiheit selbständiger Gemeindeorganisation besitzt und verwirklicht, und dadurch nicht nur eine Pflegestätte der personae miserabiles und ein Damm gegen jeglichen Separatismus geworden ist, sondern der Ausgangs- und Stützpunkt einer weitverzweigten Reichsgottesarbeit, unter die auch die Rettung und Erhaltung des mährischen Kirchentums gehört, dessen Vertreter daher ein Gastrecht in Herrnhut haben. Will dieses Kirchentum dagegen seine rechtliche Verselbständigung erreichen, so ist das nicht auf sächsisch-lutherischem Boden, sondern auf dem Englands anzustreben.

Wenn Zinzendorf wünscht, daß alle lutherischen Gemeinden durch ihre politischen und kirchlichen Leiter in ähnlicher Weise wie Herrnhut sich gestalteten, so hat er offenbar eine Hebung des lutherischen Kirchentums im Auge, welche durch eine sachgemäße nach den lokalen Verhältnissen geregelte Gemeindeorganisation erfolgen soll. Zu dem Zweck haben sich die Gemeinden auf den hohen Wert zu besinnen, welcher ihnen, unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, zukommt, indem sie erkennen, daß sie als Glieder der „Gemeine Jesu" innerhalb der Welt nur Christus zum Haupte haben, unter dessen Leitung sie zu einer Arbeit für das Reich Gottes berufen und befähigt sind, deren Einzelaufgaben nur Gott selbst durch die besondere Leitung der geschichtlichen Verhältnisse bestimmen kann. An Zinzendorfs Auffassung von Herrnhut, dem Hauptorte seiner Thätigkeit, erkennt man deutlich, daß seine Pläne auf nichts weniger als auf Sektenstiftung abgezweckt waren (vgl. S. 121 ff.).

2. Herrnhag als reformierte Gemeine.

Außer Herrnhut ist noch eine Gemeine in Deutschland auf Zinzendorfs persönliche Anregung hin gegründet worden, Herrnhag in der Wetterau (1738). Daß Zinzendorf auch diese von vornherein unter den mit dem Plan der Gemeinbildung verbundenen Gesichtspunkt der Theokratie stellte, ja in ihr einen Ersatz für Herrnhut, das damals für ihn verloren schien, und den zukünftigen Mittelpunkt des Brüdertums erblickte, geht aus einem Liede hervor, zu dessen Abfassung ihn der frühe Tod seines Sohnes Christian Ludwig veranlaßte, welcher in der Wetterau bestattet wurde. Dasselbe schließt mit den Zeilen: „Thränen, fallt auf dieses Grab, bis sich alles dort verbindet, Und das Lamm den Hirtenstab bei dem Grabe wiederfindet“ [43]). Spangenberg trifft durchaus die Ansicht Zinzendorfs, wenn er sagt, Herrnhag solle in demselben Verhältnis zur reformierten Kirche stehen, in welchem sich Herrnhut zur lutherischen befindet. „Der Plan des Herrnhag ist, von da aus die Reformierten zu bekehren, wie von Herrnhut aus die Lutheraner“, erklärt Zinzendorf 1740 [44]). Er beabsichtigt diese neue Gemeine zu einem Asyl zu machen, in welchem Separatisten und andre in kirchlicher Beziehung Bedrängte eine Pflegestätte finden könnten; „Leute, die zwar ein Lammsherz, aber einen dummen Kopf hätten“, sollen daselbst in Ruhe leben können [45]). Auch hier vollzog sich die Entwickelung nicht im Sinne Zinzendorfs, jedenfalls stellt sie ihn nicht zufrieden. In einem Aufsatz, welcher vor dem Jahr 1750 entworfen ist, protestiert er gegen das Vorgehen seiner Mitarbeiter, welche Herrnhag, dem der Charakter einer reformierten Gemeine zukäme, in eine mährisch-bischöfliche mit einem Bischofssitz ausgestattete Kirchgemeinde umgewandelt hätten. Er beabsichtigte nur eine „Pilgergemeine“, die gleichsam auf Abbruch errichtet wird, durch welche „die ehrlichen Separatisten oder doch ihre Kinder“ gerettet werden sollten [46]). Daß Zinzendorf auch auf diese Gemeine den Begriff der Christusherrschaft übertrug, ergiebt sich daraus, daß er bloß deshalb auf die Abfassung von Statuten für Herrnhag verzichtete, weil von seiten der büdingschen Regierung die Anwendung des Wortes Theokratie in denselben nicht gestattet wurde [47]).

Als infolge des mißlichen Verhältnisses zur Regierung diese neugegründete Gemeine wieder aufgelöst werden mußte (1750), sah Zinzendorf den Grund dieses traurigen Resultats darin, daß man sie gegen seinen Willen als mährische Kirchgemeinde behandelt hatte.

Dadurch ist sie verdorben worden, daß man sie „der bischöflich-mährischen Kirche inkorporierte“; sie ist „1743 den 1. Januar unter dem speciosen schemate episcopali regelrecht gesprengt worden“. Die Auflösung der Gemeine ist die Strafe dafür, daß sie im Ungehorsam sich dem Abhängigkeitsverhältnis zum reformierten Kirchentum entzogen hat [48]. Daß es sich keineswegs um eine vorübergehende brieflich vorgetragene Ansicht handelt, ergiebt sich daraus, daß Zinzendorf in der offiziellen Schrift „Summarischer Unterricht“ (1753) denselben Gedanken wiederholt, Herrnhag habe das Herrnhut der Reformierten werden sollen; dadurch, daß die mährische Episkopalkirche dahin forciert wurde, verlor die Gemeine die Fähigkeit, sich länger zu erhalten [49].

Dieser Mißerfolg erhöhte den Wert Herrnhuts in Zinzendorfs Augen um so mehr, als hier, infolge der besonderen geschichtlichen Verhältnisse, das mährische Element geduldet werden konnte, ohne daß dadurch dem Charakter der Gemeine als solcher Eintrag geschah.

Wenn Zinzendorf, der als der Erneuerer der mährischen Kirche bezeichnet wird, die beiden von ihm in Deutschland gegründeten Gemeinen in dieser Weise beurteilte, wie denkt er sich dann überhaupt die Stellung der mährischen Kirche, die er erneuerte?

3. Die mährische Kirche innerhalb der evangelischen.

Im Juli 1727, nachdem die äußere Organisation der Emigrantenkolonie in Herrnhut vorläufig zum Abschluß gekommen war, wird in den Konferenzverhandlungen festgesetzt: „Unsere Anstalten sind keine eigene Religion, sondern nur Kontinuationen der Anstalten des seligen Herzog Ernst, Speners, Scrivers, Aug. Herm. Franckes“ [50]. Es handelt sich um innerkirchliche Unternehmungen im Geiste des kirchlichen Pietismus in der Form einer Anstalt, beziehungsweise eines Vereins zum Besten der Kirche. Weil das Wort Herrnhuter nur auf die Einwohner des genannten Orts paßt und das Prädikat mährisch nur auf einige derselben, „so ist's eine Wohlthat, daß es schon vor 200 Jahren tout court geheißen hat fratres, die Brüder“. Nicht eine lokale, nationale oder konfessionelle Größe bezeichnet dieser Ausdruck: er soll vielmehr den schlechthin christlichen Charakter der Kolonie als „Gemeine“ aussprechen. Der kursächsischen Regierung gegenüber giebt man 1735 die Erklärung ab, alles so einrichten zu wollen, daß kein Schein einer besonderen

Verfassung ad extra gegeben werde; den Ritus werde man dem landesüblichen möglichst accomodieren; die Lehrer müsse man selbst berufen; dem Oberkonsistorium steht das Recht zu, dieselben zu examinieren und zu konfirmieren[51]). Alle diese Bestimmungen enthalten die für Zinzendorf maßgebende Beurteilung der mährischen Kirche, an welcher er allenthalben und zu jeder Zeit festgehalten hat. Er bezeugt (1740), daß bei der Wiederbelebung derselben als einer selbständigen Größe nicht ihm die entscheidende Rolle zufalle, sondern seinen Mitarbeitern Christian David und Bischof Nitschmann. Er habe sich auch nie anders erklärt als dahin, daß diese Gemeine ohne seinen Sinn und Willen und gegen die fleißigste Veranstaltung dennoch den plis bekommen, den sie hat; er habe dabei nichts gethan, als Gott nicht zu widerstehen[52]). Seiner Ansicht nach haben die mährischen Brüder allerdings zur Gründung der lutherischen Gemeine Herrnhut und zu der der reformierten Gemeine Herrnhag beigetragen, „und wenn die auch zustande ist, gehen sie auch wieder ihrer Wege, denn die mährischen Brüder sind Wanderer der Erde“[53]). Sie sind nicht künstlich ausgewählte und erzogene Sendboten, deren Aufgabe es ist, in irgend welchem Sinne Propaganda zu machen. Die göttliche Geschichtsleitung hat ihnen ein- für allemal den Stempel des Emigrantentums aufgeprägt. Ihre Wanderzüge haben sie in den Dienst höherer Zwecke zu stellen, indem sie nicht nur Missionsgründungen vermitteln, sondern auch den Plan der Gemeinbildung innerhalb der einheimischen Landeskirchen zu verwirklichen suchen. Die Wiederherstellung ihrer bischöflichen Kirche fällt nicht unter ihre Aufgaben: sie haben in keiner Weise einen status in statu zu bilden[54]).

Dieser Auffassung Zinzendorfs handelten die Mitarbeiter direkt entgegen, indem sie während seiner Abwesenheit in Amerika (1742), als „Generalkonferenz“ zu einer interimistischen Oberbehörde vereinigt, den Weg selbständiger Kirchengründung unter dem Titel der mährischen Kirche betraten. Für die von ihnen gebildeten Gemeinen suchten sie durch Unterhandlung mit den betreffenden Regierungen kirchliche Selbständigkeit zu erwerben[55]). Diese Situation fand Zinzendorf vor, als er (1742) von Amerika nach England und Deutschland zurückkehrte: damals, sagt er, „habe der mährische Kirchenhimmel voll Geigen gehangen“. Seine eigene Stimmung war durchaus keine zur Freude geneigte. „Ich kann nicht leugnen, daß ich zu der Zeit mehr Neigung verspürte, meinem Volk Buße zu predigen als teil an ihrer Herrlichkeit zu nehmen: ich habe es auch

treulich gethan"[56]. Die mährischen Brüder, wiederholt er beständig, sind keine neue Religion im Reich, sondern gehören zum corpus evangelicorum[57]; sie sind in keiner Weise zur Herstellung eines Partikularkirchentums berufen. Die ihn leitende Vorstellung beruht auf der Voraussetzung, daß, kirchenrechtlich betrachtet, im Reich nur zwei Religionen bestehen, die römisch-katholische und die evangelische, welche auf der Augustana ruht. Die Brüder stehen innerhalb der letzteren, ohne im kirchenrechtlichen Sinne selbständig zu sein. Schon in den „statuta vor Berthelsdorf" 1727 sucht Zinzendorf geltend zu machen, daß diese Stellung trotz besonderer gesellschaftlicher Einrichtungen möglich sei. Die innerhalb einer bestimmten äußern Kirchenverfassung stehenden Gläubigen haben „die christlichen Gebräuche nicht für ein Stück des Gottesdienstes zu halten, welches nicht könnte geändert werden, welche Meinung, als falsch und Gottes Wort zuwider, von unsern symbolischen Büchern in kurzem bezeichnet Artikel X ausdrücklich verdammt werde." Zinzendorf beruft sich damit auf Artikel X der Konkordienformel, indem er die in Rede stehenden Einrichtungen als solche anerkennt, welche durch den dort angewandten Begriff der „rechten Adiaphora" gedeckt werden. Auf denselben Artikel greift er in seiner Erklärung vom Jahr 1735 zurück, in welcher er behauptet, daß Ceremonien nie als Scheidungsgründe im kirchlichen Sinne gelten könnten[58]. Demgemäß erwidert er auf eine Anfrage Joh. Michael von Loens, daß „nach den Glaubensbüchern zur Einigkeit in der Kirche die Einigkeit in den Formen nicht erforderlich sei"[59]. Er beruft sich auf das Urteil des gothaischen Kirchenrats Dr. Cyprian, der in Bezug auf die Brüder ausdrücklich erklärt habe, sie hätten keine neue Lehre, sondern nur eine neue Praxin[60]. Da nun das eigentümlich Brüderische seiner Auffassung nach lediglich in jenen Gesellschaftseinrichtungen liegt, haben die Brüder, auch vom Standpunkt der Konkordienformel aus geurteilt, Existenzrecht innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche.

Eine „Separaterklärung der Ältesten und Diener" vom Jahr 1742, deren hierhergehörigen Inhalt Zinzendorf mehrfach wiederholt hat, beruft sich auf das Beispiel der französischen und wallonischen Gemeine, welche in Holland, England, in den Reichsstädten und in Brandenburg ähnlich gestellt sei[61]:

Obwohl Zinzendorfs Mitarbeiter sich in der praktischen Behandlung dieser Frage ihm in der Regel unterordneten, teilten sie jedoch vielfach im Prinzip seine Anschauung nicht. Daher versuchten sie 1742 selbständige Kirchenbildung, sahen sich aber doch

schließlich um des Fortbestandes der Sache willen genötigt, ihm nach seiner Rückkehr von Amerika die Oberleitung anstandslos zu überlassen, ja ihm geradezu absolute Vollmacht in Ausübung derselben zu übertragen. Er übernahm diese Stellung, nachdem er seinen antipartikularistischen Standpunkt abermals in einer Erklärung entwickelt hatte, welche unter dem Titel: Des vollmächtigen Dieners der evangelischen Kirche Antwort auf das unter dem 20. Nov. 1743 an ihn ergangene Berufs- und Auftragsschreiben erschien[62].

Zinzendorf erklärt in diesem bedeutsamen Schriftstück, er sehe die mährische Kirche für nichts anderes an, „als was eine andere religiöse Polizei ist". Allerdings ist sie die älteste unter den bestehenden evangelischen Kirchenverfassungen und trägt auch jetzt nicht den Charakter einer Sekte. „Der Stock dazu", Sekte zu werden, liegt indessen in dieser Kirche, daher ist die Gefahr einer derartigen Entwickelung vorhanden. Aus dieser Rücksicht hat er, Zinzendorf, das ihm aufgetragene Amt des vollmächtigen Dieners „mehr ergriffen als angenommen"; wären ihm die Mitarbeiter nicht zuvorgekommen, so hätte er dieses Amt „selbst genommen" und so lange als möglich behauptet. Er giebt zu, daß er nicht ohne Anteil an der jetzigen Form der Kirchenverfassung sei, wünscht aber, daß seine Anteilnahme richtig beurteilt werde. Gestiftet hat er die mährische Kirche nicht, denn er lebte 1466 [1467] noch nicht; für die bisherigen Schicksale derselben ist er nicht verantwortlich. Die innere Restitution und äußere Reapparition derselben fällt in seine Universitäts- und Reisezeit, in welcher er „kaum aus der Geographie wissen können, wo weiland Amos Comenius seine letzten Seufzer hingeschickt, und wo er seine spem contra spem hinplacieret. Der inneren Anregung und äußeren Entstehung der mährischen Emigration stand er also ganz fern. Im Verlauf derselben nahm er „ein paar mährische conversos" auf; er hat ihnen Häuser gebaut, aber „nicht zu einer Kirche oder zu einer Stadt auf dem Berge, sondern zu einer Niederlage von guten Messern". Also keinerlei kirchliche Motive veranlaßten ihn zu jener Handelweise. Als einige Jahre später [1724] die mährischen Brüder, statt nach Lissa zu gehen, auf dem Grund und Boden Berthelsdorfs sich niederließen, kam ihm das durchaus nicht gelegen; einmal wünschte er nicht, „daß sein lutherisches Bauernvolk mit Kryptocalvinisten bekannt würde"; zum andern fürchtete er kirchenpolitische Wirren. Indessen er ist skrupulös; er tritt in der Natur nicht gern ein-

Würmchen zu nahe; in Gemäßheit dieser inneren Haltung handelte er, indem er jene Brüderemigranten doch aufnahm. Die erstererwähnte Gefahr calvinischer Einwirkung auf seine Unterthanen konnte er nur vermeiden, wenn er den mährischen Brüdern entweder einen besonderen Gottesdienst verschaffte, oder „ihre Gemüter von dem Irrigen in ihrer Lehre auf geziemende Art und Weise desabusieret hätte". Da die erstgenannte Maßregel unter kirchenpolitischem Gesichtspunkt nicht durchführbar erschien, versuchte er den zweiten der möglichen Wege zu betreten. Er fand, daß der Calvinismus jener Leute auf der Einwirkung der polnischen und böhmischen Nachbarschaft beruhte, mithin zu heben und „so leicht in die augsburgische als böhmische Konfessionseinfalt zu führen" sei. Er war daher in Bezug auf diesen Punkt zufriedengestellt. Nachdem später die Emigrantenaufnahme verboten worden, verzichtete er nicht nur bereitwilligst auf eine Vermehrung der Kolonie, sondern entfernte sogar solche Einwohner, deren kirchliche Haltung, vom Standpunkt seines Prinzips aus beurteilt, unsicher erschien.

Infolge davon entstanden „mährische Pflanzungen" außerhalb Herrnhuts. Alle diese, mit Ausnahme des letztgenannten Orts, wurden dem mährischen Bischoftum unterstellt; also nicht nur die ausländischen, wie man ursprünglich [1734] geplant hatte, sondern auch die inländischen. Diese Maßregel erwies sich als geschichtlich notwendig, weil man die mährischen Brüder vielfach nicht in die bestehenden lutherischen Parochieen aufnehmen wollte. Hinsichtlich der Lehre gilt indessen in Bezug auf die mährischen Brüder, die unter seinem Episkopat stehen, daß sie gemäß der Aussage des Tübinger Bedenkens von 1733 mit dem lutherischen Bekenntnis übereinstimmen. Nichtsdestoweniger muß Zinzendorf nun konstatieren, daß seine Mitarbeiter nicht alle lutherisch seien. Wären sie das, so würden sie „die königlich-preußische Generalkonzession nicht auf die böhmische Konfession mit extendiert haben". „Ich wußte nicht, wie mir geschehen, als ich bei meiner Zurückkunft aus Amerika die böhmischen Konfessionsverwandten auf deutschem Boden fand." Diesen Thatsachen wirkte er entgegen; er hatte in der That die böhmische Konfession von 1535 im Notariatsinstrument von 1729 und in den Verhandlungen mit der Tübinger theologischen Fakultät nur in dem Sinne herangezogen, welcher in diesem Schreiben noch nachklingt, daß jene Konfession mit der Augustana identisch sei, während seine Mitarbeiter sie dazu benutzten, um durch dieselbe eine Lehrselbständigkeit der Brüder zu begründen.

Jetzt kann er indessen feststellen, daß sie nachgegeben haben; er freut sich dankbar ihrer „Kondescendenz in seine enge Ideeen" und hofft, daß sie sich seinen Grundsätzen immer mehr anschließen werden. Thatsache ist, daß die Mehrzahl der mährischen Brüder im In- und Auslande der lutherischen Lehrweise den Vorzug giebt. Er selbst steht jedenfalls auf den Prinzipien Luthers, ohne sich um die Schultheologie, deren einzelne Vertreter sich unter einander befehden, zu kümmern. Bei allem Respekt für die mährische Kirche hat er sich daher noch nie „zu einer andern Fraternität determiniert, als bei der er seine alten und unveränderten Prinzipien beibehalten könne"; seine Brüder sind die mährischen Brüder invariatae Aug. Conf.; auf diese bezieht sich sein Bischoftum, mit Ausnahme von Herrnhut, das „sich selbst maintenieren kann und soll". Zinzendorf schließt diese Gedankenreihe durch eine energische Erklärung ab. Würde wider seine Warnung „durch die eindringende Menge gelehrter und ansehnlicher Personen ein wirklicher oder Gern-Dominat erfolgen, das angeschuldigte Proselytenmachen nicht mehr ein Popanz, sondern etwas Reales und Effektives, und überhaupt das Kunststück, eine Kirchfahrt ohne Novation und Sektiererei zu sein, quocunque fato auf ein oder andern tropo verloren, so würde ich die Seelenarbeit darin schlechterdings aufgeben und mich meines evangelischen Freipredigerprivilegii so präzis gebrauchen, daß ich mich endlich wieder in mein innerstes Hausvateramt kontrahierte und da wieder anfaßte, wo ich's fünf Jahre zuvor gehabt, ehe ich einen mährischen Bruder gesehen".

Besteht das mährische Kirchentum also auf Verselbständigung, so zieht er sich auf seine ursprüngliche, engbegrenzte Thätigkeit als christlicher Gutsherr und Patron zurück. Zinzendorf macht im weiteren Verlauf des Schreibens einzelne Übelstände namhaft, welche er vermieden sehen will. Am Schlusse seiner Aufzählung erwähnt er den von seinen Mitarbeitern geteilten Wunsch solcher Männer wie A. H. Francke, Lange, Buddeus, welche die allgemeine Einführung der alt-brüderischen Kirchenzucht wünschen. Er weiß, „daß dieses Desiderium ganz etwas anderes ist als Proselytenmacherei; es ist viel weniger konfus und turbulent als jenes; es ist ehrlich gemeint, es ist ordentlich". Nachdem er seiner stets vertretenen Anschauung Ausdruck gegeben hat, daß die Zucht Sache der politischen Regierung sei (S. 221 ff.), erklärt er, „ich aber bin heftiger gegen dieses Principium als gegen den bisherigen schlechten und kalten Zustand der Religion; sie braucht, wie sie jetzt stehet, nichts

als eine verbesserte Kirchenzucht fürs Ganze, um ein komplettes Laodicäa zu werden; kurz, ich bin auch in dieser Materie ganz lutherisch“[63]).

Als lutherischer Reichsgraf und ordinierter Geistlicher seiner Kirche bietet Zinzendorf hier der mährischen Kirche den Scheidebrief an, im Fall sie darauf besteht, selbständig zu werden, oder ihre disziplinarischen Einrichtungen in das lutherische Landeskirchentum hineinzudrängen. Er selbst bleibt in den Schranken der angestammten Kirche, und wer sich ihm und seinen Genossen anvertraut, ist nicht als „mährischer Bruder“ zu beurteilen, sondern als „Kind Gottes unter der Pflege der mährischen Brüder“. Wer mehr haben will, „muß nach Lissa gehen und die Religion changieren“. In seinem Kreis braucht man keine andere Lehre als die lutherische, und so wenig Ceremonien als möglich; die religiösen Versammlungen, welche man abhält, sind nicht kirchliche Kultusakte, sondern Ausdruck der religiösen Geselligkeit; dieselben sind nötig, soweit „die tägliche Konversation sie mit sich bringt, die die Umstände ganz natürlich machen, einander zu sehen, zu sprechen, zu erinnern“[64]). Ein eigenes Kirchentum begründen sie nicht. Darum möchte Zinzendorf die Bezeichnungen Gemeine, Kirche überhaupt nicht im strikten Sinne auf seine Schöpfungen angewendet wissen, sondern lieber das Wort „Anstalt“[65]). Daß er durch seine Thätigkeit die mährischen Brüder der lutherischen Kirche zugeführt hat, glaubt er sich als ein Verdienst anrechnen zu müssen; während er andererseits behauptet, daß die mährische Kirche „zu der unter den Brüdern waltenden Gnade nichts beigetragen habe als den Namen; „das Reale“ stamme aus dem Luthertum[66]).

Die Anschauung Zinzendorfs von der Berechtigung des Brüdertums als einer Anstalt innerhalb der lutherischen Kirche teilten die zeitgenössischen Theologen so wenig, daß sie ihn im Gegenteil als Sektenstifter angriffen und verurteilten. Da es sich um teilweise wenigstens sehr heftige und nicht immer gerechte Polemik handelte, wurden die mährischen Brüder und ihre Gesinnungsgenossen mit Mißtrauen gegen die lutherischen Theologen erfüllt und drängten wiederholt auf völlige Loslösung aus dem Verbande der lutherischen Kirche hin. Zinzendorf, der persönlich durch jene Angriffe am meisten Verletzte, erklärte in Bezug auf jene pietistischen und orthodoxen Streittheologen: „Ich aber schreibe alle diese Unformen der heutigen Zeit zu und lasse es den hl. Geist mit eines jeden Herzen ausmachen. Ich weiß nicht, was ich zu ihrer Ent-

schuldigung sagen soll, ich habe sie doch lieb." Dagegen beklagt er sich in scharfen Ausdrücken über die Rolle eines Emigrantenführers, welche Christian David vormals übernommen hatte, und spricht hinsichtlich der Kirchenfrage offen aus: „Ich traue keinem Bruder in der Sache; sie sind mir alle suspekt, so wie ich ihnen auch in der Materie suspekt bin"[67]).

Auch die schärfsten Angriffe der Lutheraner haben nicht vermocht, Zinzendorf von der Forderung an die Brüder abzubringen, zu welcher er sich durch die Pflicht der „Religionstreue" veranlaßt fühlte. Die Frage nach der Kirchenzugehörigkeit war in der That für ihn, praktisch betrachtet, die Kernfrage, und hier gerade stieß er auf den heftigsten Gegensatz derer, welche ihm, seiner kirchlichen Herkunft nach, näher standen als jene Mähren und Separatisten, deren partikularistische Bestrebungen die Polemik der kirchlichen Theologen lediglich verstärken mußte. Diese Sachlage hat den Mann tief bekümmert. Er wollte nicht eigenes Kirchentum oder Sektenbildung und mußte sehen, wie die Besten der Genossen gerade darauf hinarbeiteten und aus der theologischen Polemik gegen ihn ein Recht für ihre Bestrebungen herleiteten.

Aus dieser inneren Lage heraus schrieb er an den Oberhofprediger Marperger in Dresden, er fürchte, es werde mit der mährischen Kirche auf eine Trennung hinauslaufen. Er macht für diese Gefahr nicht in erster Linie jene Polemik verantwortlich, obwohl dieselbe „viel ungegründete Gegner und viel blinde Anhänger" mache, sondern er glaubt die hauptsächliche Veranlassung in der Handlungsweise der preußischen Regierung sehen zu müssen, welche „diese Kirche ohne Ausnahme auf ihre Konfession privilegiert hat". Die Hoffnung auf eine Vereinigung der mährischen Kirche mit der lutherischen gelte dort für eine Phantasie. Darum befördere man seine in dieser Richtung gemachten Versuche nicht, sondern arbeite ihnen entgegen. Das bleibe nicht ohne Wirkung auf die mährischen Brüder, „welche über das enorme Traktament der Schreiber sehr aus einander sind". Sie erwarten keinen Schaden von der kirchlichen Separation, ihm aber ist „ganz anders zu Mute". Er halte nichts von der Lehre der böhmischen Glaubensbücher, sondern finde in der Augsburgischen Konfession „diejenige Rotundität und Generalität, welche eine von Gott gepflanzte Religion von derjenigen unterscheidet, die aus menschlichen guten oder bösen Reflexionen zusammengemacht sind". Die Lehre der Augsburgischen Konfession ist „göttlich gegründet und ganz evangelisch". Er ist fest entschlossen,

dieselbe nimmermehr aufzugeben, aber er fürchtet nun, daß, nachdem einmal den mährischen Brüdern Kirchenrechte zugestanden worden sind, die Verbindung der evangelischen Lehre mit „der Schönheit der Disziplin an unserem ganz freien Orte nichts anderes als eine große Desertion der lutherischen Kirchspiele“ zur Folge haben wird, „nicht sowohl in der Zahl als im Gemüt der Proselyten“. Die mährischen Brüder hätten dagegen nichts, er aber desto mehr. Wenn er die Befreiung derselben „aus dem Diensthause“, die providentielle Einführung in die bischöfliche Kirche Englands und seiner Kolonieen, den günstigen Einfluß derselben auf calvinische, täuferische und socinianische Kreise bedenkt, so erregt diese vielseitige freie Thätigkeit derselben in ihm den Wunsch, „daß die mährischen Häuflein, welche mit der lutherischen Kirche gemischt wohnen, lediglich nichts anderes wären als unanstößige ecclesiolae chronicae, die nicht länger währen als dieselbe Glieder, die sie gemacht, und mit deren Tode, Abgang oder auch allenfalls Deteriorierung ipso facto wieder ins große corpus eintrockneten, nicht aber eine Form ohne Geist würden, die für sich subsistiert, und eine neue Heuchelei und Laodicäisches Koll .... würden, die sich mit dem Namen Kirche beehrte“. Die Hauptwirksamkeit der mährischen Brüder hat sich nach göttlicher Fügung im Auslande, jedenfalls in nicht-lutherischen Kreisen vollzogen; darum sollen sie innerhalb des deutschen Luthertums — Zinzendorf denkt namentlich an Sachsen — überhaupt nicht festen Fuß fassen, indem sie kirchenbildend auftreten, sondern nur in der Form vorübergehender ecclesiolae existieren, welche auf dem natürlichen Weg, durch den Tod der Mitglieder zum Beispiel, sich selbst wieder in die lutherische Kirche hinein auflösen. Auf deutsch-lutherischem Boden soll es keine mährische Kirche geben.

Anders dagegen können sich die Verhältnisse gestalten, wo die mährischen Brüder mit „fremden“ nichtlutherischen Religionen in Berührung kommen. „Diejenigen mährischen Orte aber, welche im Reich, in brandenburgischen Landen, in Holland und England und in den auswärtigen Weltteilen größtenteils mit fremden Religionen umgeben per se subsistieren“, sollen hinsichtlich der Lehre lutherisch sein, und „ratione disciplinae“ insofern etwas Besonderes haben, als man, wenn man die lutherischen Gemeinden zu Tübingen, Helmstädt, Dresden, Paris mit einander vergleicht, auch von Besonderheiten reden kann; sie besitzen eine „nach den Umständen des Landes, der Leute oder der Zeit eingerichtete Provinzialliturgie“,

wie man sie etwa zu Straßburg, Amsterdam oder Glaucha auch finden kann. Nicht einmal im Auslande und unter den Reformierten sollen sie mährische Gemeinen bilden, sondern vielmehr lutherische, welche eine bestimmte Lokalfarbe tragen. In einem späteren Briefe an denselben Theologen bezeichnet Zinzendorf die zu lösende Aufgabe als eine doppelte; einmal sei die neue Sekte zu verhüten, zum andern müsse bei genauestem Anschluß an das Luthertum die Arbeit unter den Calvinisten, Täufern, Socinianern, Juden und Heiden fortgesetzt werden. Die Brüder sollen ein religiöser Verein innerhalb der lutherischen Kirche sein, welcher im Sinne ihrer Prinzipien an unkirchlichen und außerkirchlichen Kreisen arbeitet[68]).

Vielleicht hatte der sächsische Oberhofprediger Verständnis für Zinzendorfs Wünsche. Die Mitarbeiter des Mannes waren jedenfalls um so weniger geneigt, dieselben zu den ihrigen zu machen, als sich jetzt auch der Führer der neuen Theologie in Halle, S. J. Baumgarten, in einem Gutachten[69]) dahin entschieden hatte, daß die mährischen Brüder aus der lutherischen Kirche auszuschließen seien. Zinzendorf weiß, daß, wenn dieser Gedanke verwirklicht würde, das Desiderium seiner meisten Kollegen erfüllt werden könne; seinem Grundprinzip dagegen würde durch die Ausführung jener Forderung „der fataleste und exitiöseste Schlag" beigebracht. Die „Brüdersocietäten" sollen diesem Prinzip zufolge „in Ewigkeit keine besondere protestantische Religion" werden; geschieht das doch, so haben sie den Zusammenhang mit ihm und den Seinigen aufzugeben. Die Brüder selbst sind im Grunde seine gefährlichsten Gegner. Er hat sie einst als Picarden und Calixtiner aufgenommen, damit sie nicht ins Reich nach Holland und England gehen und einen „salzburgischen Lärm" machen sollten; von daher ist ihnen der Fehler des „stoischen spiritus particularis in ihren Kirchenideeen" geblieben. Bei Gelegenheit der schlesischen Vorgänge hat es sich deutlich gezeigt, daß er in den Angelegenheiten der Brüder nicht immer thun kann, was er für gut findet, „weil ihm fremde Leute ins Tuch schneiden", die kein Verständnis für seine Pläne besitzen. Unter den drei Hauptparteien, welche sich gegen ihn gebildet haben, steht an zweiter Stelle diejenige, welche seiner Grundmaxime, „daß die mährische Kirche aus einer Religion eine bloße Societät in der Religion werden müsse", entgegenarbeitet. Diese Leute haben sich während seines ersten Exils emporgeschwungen und seine Abwesenheit in Amerika dazu benutzt, Unordnungen in der Kirche hervorzurufen, indem sie „kirchliche Etablissements" in

Holstein, in Holland, in der Wetterau und in andern deutschen Gebieten herstellten; ihnen ist „die frühzeitige Privilegierung der mährischen Hierarchie" zu danken[70]).

Im Zusammenhang mit den sächsischen Verhandlungen (1748) will Zinzendorf einen entscheidenden Schlag gegen diese kirchenpartikularistische Richtung führen. Mit einer gewissen Erbitterung schreibt er an Steinhofer: „Eine meprisable Religion werden wir wohl werden, wenn wir das elende und kaufmännische und magistralische Volk werden Herr über die Geheimnisse werden lassen. Jetzt sollen sie ihren Zerstörer und Zerbrecher zu Krausche ohne Widerrede admittieren. Aber das wird die ersten Händel setzen"[71]).

Diese Drohung bezieht sich auf den Versuch, welchem die auf Schloß Krausche bei Bunzlau in Schlesien 1748 gehaltene Synode dienen sollte, die Mitarbeiter, sowie die ganze Brüdergemeine zur vollen Anerkennung der Augustana zu bewegen, um dadurch einem unlutherischen Teilkirchentum vorzubeugen.

Von denselben Gedanken war auch die Thätigkeit Zinzendorfs behufs Herstellung eines theologischen Seminars getragen, das ein Sammelort für solche Theologen werden sollte, welche zum praktischen Dienst im Reiche Christi bereit waren. Schon 1734 hatte er diesen Plan gefaßt, um ihn fünf Jahre später auszuführen, indem er ein „Seminarium theologicum Augustanae Confessionis" in der Wetterau ins Leben rief. Dasselbe gehört seiner Auffassung nach wie Herrnhut der lutherischen Kirche an. Lutheraner sollen hier im lutherischen Sinne herangebildet werden zum praktischen Kirchendienst, nachdem sie ihre Universitätsstudien absolviert haben; sie sollen hier „für sich allein bleiben", um in dem Falle, daß das Mährentum wieder vom Schauplatz abtrete, in die lutherische Kirche zurückgehen zu können. Was ihn bei der Errichtung dieses Instituts leitete, war wieder der Gedanke einer notwendigen Gegenwirkung gegen den Separatismus. Seit 20 Jahren, sagt er, [seit 1728] seien „einige hundert gelehrte und begabte Leute darauf verfallen, mit Verlassung ihrer vorigen Umstände den lieben Gott nach ihrer Erkenntnis für sich zu dienen". Daran sei nichts zu ändern gewesen; solche Leute zeigten ihm und seinen Anstalten ein unverdientes Vertrauen; aus ihnen bildete er das Seminar. „Der evangelisch-lutherischen Kirche haben wir eine gute Zahl unnötiger Censores erspart und viel wichtige Subjekte zu ihrem Specialdienst erhalten, die sie sonst eingebüßt hätte"[72]).

An eigene theologische Schulgründung denkt Zinzendorf nicht,

sondern nur daran, Theologen, welche mit der kirchlichen Lage nicht zufrieden sind, dennoch für einen geordneten Dienst innerhalb des bestehenden Kirchentums zu gewinnen.

Alle bedeutsamen kirchlichen Unternehmungen Zinzendorfs sind von dem Gedanken getragen, daß dem Brüdertum keine kirchliche Selbständigkeit zukommen dürfe. Noch 1750 hält er an der Position des Tübinger Bedenkens fest, das er als „den besten Schatz unserer Kirchenpapiere" bezeichnet[73]). Die „mährische Hierarchie", behauptet er, sei erst durch den Bischof Polykarp Müller erneuert worden. Den „spiritus hierarchicus", den er noch jetzt verurteilt, habe er erst nach seiner Rückkehr von Amerika vorgefunden[74]). Die mährische Religion, auf welche jene Hierarchie sich stützt, ist der Mond, der sein Licht von der lutherischen Sonne hat; stürbe die lutherische Religion und Lehre aus, so könnten die Brüder wieder in die vorige Konfusion der Lehre geraten[75]).

Indessen schon in dem vorher Gesagten liegt das Zugeständnis, daß Zinzendorf durch die ihm entgegenstehende Richtung besiegt worden ist. In einem Brief vom 10. März 1750 räumt er ein, daß aus dem „lutherischen Dorfgemeinlein von etlichen 100 Seelen", das er gestiftet habe, zu „seinem größten Schmerz und Druck die Hierarchie der Unität in aller ihrer Befugnis, Extension und Independenz restituiert" worden sei, die er wenigstens 20 Jahre mit redlichem Ernst zurückgehalten habe, weil er sie „außer in entlegenen Reichen und Ländern von gar keiner Notwendigkeit achtete"[76]). Durch den Gang der Entwickelung wurde er genötigt, Konzessionen zu machen. Er würde vielleicht die Ausführung des „episkopalen Originalplans" in Deutschland während seiner ganzen Lebenszeit konsequent verhindert haben, wenn er „über anno 35 hinaus als ein ehrlicher Mann hätte dagegen sein können". In jenem Jahr sei die konfuse Verfassung zu Oldesloh hinter seinem Rücken gemacht worden; da habe er angefangen, von den Brüdern anders zu denken, „und wo ich des Dr. Hederich Beschuldigungen nicht endlich einmal gar selbst subskribieren sollte, so sehe ich wohl, daß sich Abraham und Loth teilen mußten"[77]).

Zinzendorf giebt damit die geschichtliche Notwendigkeit des eigenen selbständigen Kirchentums zu, und zwar gern für das Ausland, nur gezwungen für deutsche Gebiete, und gar nicht für Sachsen und speciell für die Oberlausitz mit Herrnhut. Von dieser Position, die er nicht gewählt hat, sondern die ihm aufgezwungen wurde, ist er nicht gewichen. Namentlich von Herrnhut,

seiner ersten und eigensten Schöpfung, will er das mährisch-kirchliche Element vollständig getrennt wissen, das seiner Ansicht nach in England, in Amerika und auf den Kolonieen sich anbauen kann, aber nicht in den deutsch-lutherischen Landeskirchen. Hier soll es lediglich dem Zweck dienen, freie Vereinsbildung innerhalb der Gemeinden anzuregen, um das Leben derselben dadurch fruchtbar zu machen für das Reich Gottes, in ihrem eigenen Kreis und außerhalb desselben.

4. Die Abwehr der Propaganda.

Wenn es sich nach dem Plane Zinzendorfs schlechthin nicht um Herstellung einer neuen Kirche oder Sekte handelte, sondern lediglich um freie Vereinsbildung innerhalb der Kirche, so mußte jeder Versuch, Propaganda zu machen, als sachwidrig erscheinen. Zinzendorf bekämpft daher als treuer Religionsmann mit stets sich gleich bleibender Energie jedes Bestreben, das darauf ausgeht, Proselyten für die „Brüdersocietät" zu machen. Von „Zulauf" will er nichts wissen, denn er ist überzeugt, daß der Gewinn für das Reich Christi größer sein würde, wenn die Gläubigen an ihren Orten blieben, um daselbst durch Wort und Wandel Zeugnis abzulegen. Wer sich durch die Fügung der göttlichen Vorsehung an einem bestimmten Orte innerhalb einer bestimmten Religion befindet, „in seiner Eltern Haus, in einem Beruf oder in einer Familie, da er der einzige seiner Gedanken ist und mit seinem zur Gemeinegehen oder mit Veränderung seiner Umstände sein ganzes Haus in Konfusion setzen würde, weil sie mit ihm nicht einerlei Gedanken sind, der lerne doch vom Heiland, ein treuer Religionsmann zu werden". Von Einverleibung in eine „Gemeine" will Zinzendorf nur in solchen Fällen wissen, in denen Separation zu erwarten ist [78]). In einem amtlichen Schreiben vom 7. März 1740 stellt er Grundsätze für solche auf, welche in seinem Sinne arbeiten wollen. Jeder Einzelne hat sich in der Richtung des Wortes zu bewegen: „er dämpfe den Hang zu uns". Wenn er sich so darstellt, daß man ihn für einen christlichen Bruder halten muß, hat er nicht nötig, sich im Sinne einer besonderen Kirchenzugehörigkeit zu benennen, „weil wir einen Namen haben, den niemand kennt als wir selbst Offbg. 3". Er hat lediglich für das Reich Christi zu wirken [79]). Keiner hat willkürlich an andere Orte zu gehen, um daselbst zu arbeiten; eine bestimmte Berufung ist dazu nötig [80]). Ebensowenig

ist die mährische Disziplin in lutherische oder reformierte Gemeinden hinein zu tragen. Die Ansicht der Theologen, welche glauben, durch dieses Mittel ihre Kirche reformieren zu können, hält Zinzendorf für unausführbar; sie würde, wenn man sie doch verwirklichen wollte, „höchst schädlich" sich erweisen [81]). Gegen alles Proselytenmachen hat er „einen angeborenen Haß". Dasselbe verstößt wider den Grundplan. Es ist vielmehr Sache der göttlichen Vorsehung, diejenigen, welche zu solcher Gemeinschaftsbildung bestimmt und veranlagt sind, zusammenzuführen, menschliche Propaganda hat nicht einzugreifen. „Leute zu einer gewissen äußern Form bereden, zu einer anderweitigen bloß äußerlichen Verfassung bewegen, ist pharisäisch" [82]). Es gilt vielmehr, „einem jeden das Seine zu konservieren". „Hätte ich", sagt Zinzendorf, „über dieses principium weggekonnt, so wäre ich vielleicht aus großer Partialität für den Lutheranismum das unglückliche Werkzeug worden, das die mährische Kirche auf ewig zu Grabe tragen helfen". Die alte Klage ihrer Bischöfe traf sein Ohr: restitue nos, Domine, Tibi, ut revertamur, innova dies nostras, sicut a principio. Er glaubte daher, wenn die Herzen der Brüder lutherisch denken lernten, dürfe er ihnen als seinen Nächsten nicht nach ihrem Hause oder Erbe stehen, sondern müsse sie zu erhalten suchen, „daß sie blieben und mit einem evangelischen Herzen nach wie vor thäten, was bei ihnen der Brauch war" [83]). Als Gegner des Proselytismus ist er dazu gelangt, die Reste der mährischen Kirche zu erhalten.

Auch in Bezug auf die Behandlung der Propaganda muß Zinzendorf seine Weise des Urteilens und Handelns von derjenigen mancher seiner Mitarbeiter scheiden. „Meine Gewohnheit ist nicht, Privatkonvente zu halten, die hasse ich, sondern öffentlich, i. e. entweder auf der Kanzel oder doch sonst in loco publico zu handeln." Er beweist diesen Satz mit zahlreichen Beispielen aus seiner bisherigen Lebensgeschichte. Seine Predigten sind nicht ein Bweis dafür, daß er „an einem Ort etwas Geformtes hinterlassen wolle". Sie bedeuten vielmehr in der Regel, daß er „an einen solchen Ort kaum mehr zu kommen gedenke und deshalb einen Samen säe, den der Heiland zu seiner Zeit einernten mag ohne mein mindestes Zuthun". Er beruft sich auf sein Verhalten in Deutschland, Dänemark, Rußland, Holland und England; nirgends ist er irgendwie kirchenbildend aufgetreten; seine Mitarbeiter halten dagegen teilweise an dem Grundsatz der Konventikelbildung fest, weil sie vom Pietismus herkommen; dieses Verfahren ist gegen seinen Rat gewählt worden [84]).

Ihren Bestrebungen, welche auf Ausbreitung des neuen Kirchentums in Deutschland gerichtet waren, stellte er (1748) die Erklärung entgegen, die Brüder seien seinem Ermessen nach „genug etabliert und schon um die Hälfte zahlreicher geworden, als es sich in Deutschland für uns schickt“[85]). Nur zu leicht verbindet sich mit Erweiterungsversuchen der Proselytismus, und doch erscheint dieser, an der Person Christi gemessen, als ein Grundfehler des kirchlichen Handelns. Er verstößt gegen das Wort Christi: Was du nicht willst, daß die Leute dir thun sollen, das thue du ihnen auch nicht; ein solches Handeln erfordere „die gute Moral“.

Das Proselytenmachen, das manche unter den leitenden Männern dennoch betrieben haben, hat sich schwer bestraft. Die in den Streitschriften wider die Brüder erhobenen Beschuldigungen beruhen auf den Aussagen solcher Leute, welche in „irregulären Verfassungen“ erzogen, später von ihnen sich loslösend, den Brüdern beitraten, um auch ihren Kreis dann wieder unbefriedigt zu verlassen[86]). Selbst in Ämter haben sich über 100 solcher Leute eingeschlichen, die wohl wußten, daß sie gegen seinen Willen da waren. Diese haben sodann auf die Aufforderung solcher Männer wie Fresenius in Frankfurt hin Aussagen gemacht, ohne vollständig unterrichtet zu sein, da er selbst ihnen nie getraut hat.

Sie wurden seine Gegner, schmiedeten ein Komplott nach dem andern wider ihn, und da sie sich von der Resultatlosigkeit dieses Unternehmens überzeugen mußten, verließen sie die Brüder wieder; um die Schuld von sich auf diese abzuwälzen, verbreiteten sie solche Berichte unter dem Publikum. Durch das Proselytenmachen aus separatistischen Kreisen hat sich also die Brüdergemeine selbst am empfindlichsten geschadet[87]).

5. Die Annahme der Augustana.

Sehr bald, nachdem sich Zinzendorf über die brüderkirchlichen Traditionen der Mähren klar geworden war, veranlaßte er sie zur Anerkennung der Augsburgischen Konfession. Den Beweis bietet das Notariatsinstrument von 1729[88]). Allerdings ist hier nur der Ausdruck angewandt: Was die Glaubenslehre und deren Zusammenhang belangt, so erachten wir die Augsburgische Konfession vor ein schönes und christliches Werk“; im übrigen berufen sich die Mähren auf die böhmische Brüderkonfession von 1535, aber mit ausdrücklicher Erwähnung des Gutachtens der theologischen

Fakultät zu Wittenberg vom 31. Nov. 1575, in welchem jene Konfession, die 1573 in einer dritten Ausgabe erschienen war, als evangelisch anerkannt wird. Zinzendorf trug daher kein Bedenken, diese konfessionelle Beziehung zu dulden, zumal da auch das Tübinger Bedenken von 1733 das betreffende Bekenntnis als evangelisch anerkannte[89]). Ein Teil der mährischen Brüder gab sodann (1735) die Erklärung ab, „daß wir, was Leben und Lehre betrifft, rein evangelisch und nach den Glaubensbüchern der lutherischen Kirche auf das strikteste glauben wollen; nicht darum, daß wir unsere Aufnahme befördern mögen, sondern, weil wir also nach dem Zeugnis der ganzen Kirche, etliche wenige Lästerer ausgenommen, je und je geglaubt und gelehrt haben". Hinsichtlich der Freiheit, sich ihrer eigentümlichen christlichen Gebräuche bedienen zu dürfen, berufen sie sich auf Artikel X der Konkordienformel. In demselben Jahre erließ Zinzendorf in seinem und der Brüder Namen ein Schreiben an den König von Schweden, in welchem er sich, ausführlich auf die Artikel der Augustana eingehend, zu denselben bekannte[90]). Als im folgenden Jahre (1736) die kursächsische Regierung die Gemeine Herrnhut durch eine Untersuchungskommission prüfen ließ, wurde das Resultat gewonnen, daß dieselbe mit dem Inhalt der Augustana übereinstimme. Dieser Thatbestand wurde nicht lange darauf durch ein kurfürstliches Reskript vom 7. August 1737 offiziell anerkannt[91]).

Damit hatte Zinzendorf vorläufig seinen Zweck erreicht. Er wünscht indessen nicht nur die Emigrantenkolonie zu Herrnhut, sondern alle mährischen Brüder für die Annahme jenes Bekenntnisses zu gewinnen. Diese Tendenz tritt schon 1737 in dem Verhalten der Brüder in England heraus. Im Zusammenhang mit ihren Kolonisationsbestrebungen entsteht die Frage, ob sie mit der Lehre der 39 Artikel übereinstimmen. Ein Bekenntnis zu denselben wird von ihnen nicht verlangt, sondern einfach konstatiert, daß ihre Kirche „keine Lehren behauptete, die mit den 39 Artikeln stritten"[92]); sie wurden also nicht genötigt, das einmal ausgesprochene Bekenntnis zur Augustana zu alterieren.

Eine in Holland abgegebene, von Friedrich v. Watteville unterzeichnete Erklärung vom 1. Oktober 1738 nimmt einen auffallenden Standpunkt ein. Die Brüder bezeichnen sich im Anschluß an die waldensische auf die böhmischen Brüder übergegangene Tradition als „eine Überbleibung von der wahren apostolischen Kirche", mit der Bemerkung, „zumalen wir mit dem Herzen glauben und

mit dem Munde bekennen, was das Symbolum der 12 Artikel des allgemeinen christlichen Glaubens in sich fasset, nach dem Sinn und Meinung der Apostel, wie solche in ihren Schriften klar und einfältig ausgedrucket sind". Ein eigenes Glaubensbekenntnis wollen sie nicht vorlegen. Ob in dieser Auffassung eine bestimmte Tendenz sich geltend machen will oder nicht, haben wir hier nicht zu untersuchen. Thatsache ist, daß Zinzendorf mit derselben nicht übereinstimmte; er sprach vielmehr in einem amtlichen nach Amsterdam gerichteten Schreiben (1740) seine Ansicht dahin aus, daß die mit ihm im Zusammenhang stehenden mährischen Brüder dem evangelisch-lutherischen Bekenntnis angehörten[93]. Diese Ansicht hält er in der Folgezeit fest, indem er ununterbrochen bestrebt ist, die stets wachsende Gemeinschaft seiner Genossen allenthalben zur Anerkennung jenes Bekenntnisses zu vermögen. Einen Zwang will er allerdings nicht ausüben. Von jedem Bekenntnis gilt seiner Auffassung nach: „so drücken wir unsern Glauben aus, aber nicht, so muß man seinen Glauben aussprechen: denn vor dergleichen kategorischen Konzilialbeschlüssen bewahre der Herr sein kleines Brüderkirchlein bis an seine Zukunft"[94]. Der Wunsch aber, daß die Brüder in dem Sinne eines freien Anschlusses sich zur Augustana bekennen, also die von ihm längst gewiesene Linie einhalten sollen, wird in ihm in zunehmendem Grade stärker, je mannigfaltiger die Elemente waren, welche sich seiner Sache anschlossen, und je mehr im Kreise der Genossen jene Tendenz auf selbständige Kirchenbildung zuzunehmen schien. Während er noch 1729 die Beziehung auf die böhmische Konfession von 1535 gestattete, verurteilt er die von den Brüdern veranlaßte indirekte Anerkennung derselben durch die preußische Generalkonzession von 1742 aufs schärfste und giebt im darauffolgenden Jahre die Erklärung ab, er wolle den Brüdern nicht länger dienen, wenn sie nicht allenthalben und zu aller Zeit sich zur Augustana bekennen würden. Daß das jetzt nicht mehr würde ohne Kampf zu erreichen sein, zeigte sich 1746 in Holland; die dort ansässigen Brüder verweigerten bis auf weiteres die Annahme jenes Bekenntnisses unter Berufung auf die fortlaufenden Angriffe, welche von seiten der lutherischen Theologen gemacht wurden[95].

Wenn Zinzendorf die hier aufgewiesene Tendenz, welche er geltend machte, ehe noch kirchenpolitische Schwierigkeiten eingetreten waren, 2 Jahrzehnte hindurch verfolgte, kann dieselbe nicht aus diplomatischer Berechnung erklärt werden; sie ergab sich vielmehr

mit Notwendigkeit aus seiner Grundanschauung, gemäß welcher er sich verpflichtet fühlte, die Brüder vor eigener Kirchenbildung zu bewahren, indem er sie innerhalb der evangelischen Kirche erhielt. Er ist fest davon überzeugt, daß gesundes evangelisches Christentum nur innerhalb der von der Augustana gezogenen Schranken gedeihen kann. Darüber hat er sich dem König von Polen gegenüber offen ausgesprochen. Diejenigen, welche ihm mißtrauen, kennen seinen besonderen Beruf nicht. Derselbe bezieht sich auf „die Errettung solcher Seelen unter Irrigen und Heiden, an die man bisher nicht kommen konnte". Er hat mit Hilfe „einer reichlichen an sich Augsb. Konf. mäßigen Kondescendenz" auf die Forderung besonderer religiöser Gesellschaftseinrichtungen eingehen müssen, da ohne derartige Maßregeln Menschen dem Verderben anheimgefallen wären, um derentwillen Christus gestorben ist; sein Zweck ist der, die Lehren der Augustana und ihrer Apologie unter ihnen einzuführen und zu bewahren. Er ist überzeugt, daß die fruchtreichen Folgen dieses Unternehmens sich an manchem zeigen werden, der schon auf dem Wege des Verderbens war. Namentlich wird das hinsichtlich der „gesamten mährischen Brüderkirche" der Fall sein, und in den reformierten Kreisen, welche durch socinianische Einflüsse bedrängt werden [96]).

Noch in demselben Jahre erreichte Zinzendorf das erwünschte Ziel, indem sich alle seine Genossen thatsächlich zur Augustana bekannten. Bei dieser Gelegenheit entwickelte er auf einer im Schloß Krausche bei Bunzlau gehaltenen Synode abermals den Gedanken, es sei nötig, daß die Lehre der Brüder auf ein christliches Kompendium fixiert werde, sonst sei man der Invasion der Irrgeister noch immer ausgesetzt. Die Augustana sei das beste und komme dem spiritus und den effatis des Heilandes und der Apostel am nächsten [97]).

Wenn er also die Augsburgische Konfession als Bekenntnis der Brüdergemeine annimmt, folgt er dabei demselben Motiv, welches seiner Auffassung nach die Konfessoren selbst zur Abfassung dieser Bekenntnisschrift veranlaßt hat. Jene betrachteten die Augustana als die Grenzscheide, welche die Sache des Evangeliums von derjenigen der Schwarmgeister trennt (S. 336). Indem Zinzendorf das Brüdertum auf dieses Bekenntnis stellt, will er dasselbe als eine evangelische Richtung innerhalb der Kirche gegen alle irrigen religiösen Entwickelungen abgrenzen. Er muß das um so mehr wünschen, als sein besonderer Beruf ihn in die Kreise der „personae

miserabiles", der Irrigen, der Nichtchristen führt, welche er für das reine evangelische Christentum gewinnen will. Nicht lediglich kirchenpolitische Rücksichten leiten ihn, sondern der Einblick in die Thatsache, daß es im Zeitalter der Mystik und des Separatismus einer bestimmt fixierten Grenzlinie bedarf, um eine evangelische Bewegung vor allen Mißbildungen zu schützen und als rein evangelische kenntlich zu machen. Das dazu notwendige Symbolum glaubt er in keiner Weise erst schaffen zu müssen, es liegt vielmehr in unübertrefflicher Fassung von der Hand der Reformatoren selbst geformt allen Gläubigen in der Augustana vor. In der That nahm die gesamte Brüdergemeine dieses Bekenntnis an, und stellte sich damit auf den Boden der deutschen Reformation. Die Entscheidung[98]) wurde im Juni 1748 durch eine auf Schloß Krausche tagende Synode getroffen, und später der in Hennersdorf sich versammelnden kurfürstlich-sächsischen Untersuchungskommission vorgelegt.

In Gegenwart einiger Mitglieder derselben, des Oberkonsistorialpräsidenten Grafen von Holzendorf, des Oberkonsistorialrats Dr. Heydenreich und des Hofrats und Ordinarius zu Wittenberg von Leyser hielt Zinzendorf am 30. Juli 1748 eine längere Rede, in welcher er seine Auffassung ausführlich darlegt. Eine neue brüderische Konfession kann und soll nicht entworfen werden: die böhmische von 1535, die er schon seit 1743 bekämpft, hat keine Bedeutung für die Brüder.

Dagegen sind schon die böhmischen Brüderemigranten im Herzogtum Preußen [1548] auf das Bekenntnis zur Augustana hin aufgenommen worden, und das sächsische Regierungsreskript [von 1737] setzt dasselbe bei den mährischen Emigranten in Herrnhut voraus.

Zinzendorf wünscht aber seit vielen Jahren, wie den Zuhörern bekannt ist, daß alle Brüder dieses Bekenntnis annehmen sollen. „Ich bleibe nicht eine Stunde länger bei der Gemeine, als sie sich an die Augsburgische Konfession hält." Er ist „ein freier Knecht des Heilandes aus der ersten lutherischen Religion", während die Gemeine sich zum Teil aus Reformierten, Anglikanern, Mennoniten, Socinianern und andern Gesinntheiten gesammelt hat. Die Mitglieder derselben haben sich „nunmehro zur Lauterkeit des Evangeliums mit einander zusammen verstanden, mit Abandonnierung aller vorigen Thorheiten und Irrtümer, die je ein menschlich Gemüt inventieren und unterhalten kann".

Das bedeutet die Annahme der Augustana. Unter dieser Voraussetzung will er der Gemeine dienen. Daß sie seine Redeweise nach-

ahme, die er dem alten Kirchenlied, Luthers Postille und dem großen Katechismus abgewonnen hat, verlangt er nicht, aber die Mitglieder der Gemeine müssen dieselben „teuern Wahrheiten glauben wie er", und sie „unter allerlei Volk und Nationen so predigen mit dem Segen, wie's bisher geschehen" [99]). Später erklärte Zinzendorf protokollarisch die Annahme der Augustana von seiten „der mährischen Brüder". Gleichzeitig verweigerte er aber ausdrücklich die Anerkennung der übrigen symbolischen Bücher. „Was aber die übrigen symbolischen Bücher anginge, so könnten sie [die mährischen Brüder] zwar, da sie viel Tausenden unter ihnen unbekannt, mithin noch nicht untersucht und geprüft wären, für ihre Brüder sich dazu solenniter und namentlich nicht bekennen, wollten sie aber um so viel weniger verworfen haben" [100]). Die Abweisung der Konkordienformel hat Zinzendorf später Steinhofer gegenüber mit der Bemerkung motiviert, daß sie nicht „biblisch" sei und daß ihre Lehre von der Gesetzespredigt, welche der Auffassung des Berner Synodus direkt entgegenstehe, mit der paulinischen Lehre nicht übereinstimme [101]). In der Rede, welche Zinzendorf bei Vollziehung der Schlußakte der Hennersdorfer Kommission hielt, macht er noch einmal den Gedanken geltend, daß es sich bei der Annahme der Augustana nicht um einen kirchenpolitischen Akt, sondern um eine aus innerer Überzeugung heraus vollzogene That gehandelt habe. Die sächsische Regierung hat eine „positive Annehmung" dieses Bekenntnisses im juristischen Sinne gar nicht verlangt, sondern sich mit der durch die Untersuchung bestätigten Voraussetzung begnügt, „daß in der Lehre nichts wider den Grund der A. K. zu finden". „Obschon wir mit dieser mildesten Erklärung so gut wie freigesprochen sind, strikte A. K.-verwandte zu sein, dennoch aber und dieweil keine Lehre in der ganzen Welt und kein symbolisch Buch so schriftmäßig und bei untermengten menschlichen Fehlern so ganz aus dem innersten Herzen des Heilandes heraus und der Ökonomie seiner Kirche gemäß gedacht ist und sich ausgedrückt hat, als die A. K.; so nehmen wir sie auf eine solche eminente und ganz ungewöhnliche Weise an, als keine andere Religion in der Welt gethan hat und noch thun wird" [102]). Es war nicht ein bloß äußerer Akt der Kirchenpolitik, sondern ein innerer des überzeugungsvollen Bekennens, wenn Zinzendorf die Brüdergemeine auf die Grundlagen dieses reformatorischen Bekenntnisses stellte. Er hat in seinen Diskursen über die Augsburgische Konfession den Versuch gemacht, den Inhalt derselben seinen Brüdern, namentlich den Theologen unter ihnen, als Zusammenfassung aller

specifisch-christlichen Glaubenslehren darzustellen. Diese öfters von uns benutzten Reden enthalten vieles Treffende und Geistvolle, erscheinen aber dadurch von minderem Werte, weil allenthalben die Vorstellungen seiner liturgischen Dichtung die lehrhafte Erörterung beherrschen und in ihrer Klarheit und Reinheit beeinträchtigen.

Bei Gelegenheit der eingehenden Revision aller seiner Anschauungen, zu welcher die Synodalverhandlungen des Jahres 1750 Veranlassung gaben, wiederholt Zinzendorf die 1748 geltend gemachte Auffassung. Den Verdacht einer bloßen kirchenpolitischen Aktion weist er ab; die Annahme des Bekenntnisses war notwendig, um eine Schutzwehr gegen Irrtümer aufzurichten. Da er in dem Berner Synodus eine historische Ergänzung der Augustana sieht (S. 341), wünscht er, daß auch dieser in den Kreis der Brüder eingeführt werde, und bezeichnet die Bekenntnisstellung derselben mit den Worten: „Wir nehmen vom Berner Synodus nichts an als den evangelischen Methodismum, sowie von der Augustana nur die Lehrartikel“ [103]).

Der „Grundplan der Augsburgischen Konfession gehört zum Wesen und Bestehen unserer Unität; wer das nicht goutiert, kann kein Kirchendiener derselben sein“ [104]). Die Annahme der übrigen symbolischen Bücher hat Zinzendorf der sächsischen Regierung gegenüber 1751 abermals verweigert [105]), dagegen um so mehr die Aufrichtigkeit der Absichten betont, welche die Brüder zur Annahme des grundlegenden evangelischen Bekenntnisses veranlassen. Leute, die in der lutherischen Religion nicht geboren sind, und erst aus Ländern, in welchen sie alle Lehrfreiheit haben, nach Sachsen ziehen, würden solches nicht thun, „wenn es nicht aus der Persuasion geschähe, den Lehrgrund der A. K. ihren Kindern und Nachkommen desto zuverlässiger zu hinterlassen“. Zinzendorf setzt hinzu, daß diese Rücksicht auf die heranwachsende Generation der Unität in Sachsen „die wahre und einige Ursach“ sei, die ihn bewogen habe, die Annahme dieses Bekenntnisses von seiten der Brüder zu bewirken [106]).

Auch in Bezug auf die Auffassung und Behandlung der Bekenntnisfrage ist festzustellen, daß ein im wesentlichen sich gleichbleibender Gedankenkreis vorliegt, durch welchen Zinzendorf seine eigentümliche Beurteilung der Augustana (S. 333 ff.) auf die mährische Kirche anwendet. Weil die Gemeinen der Brüder innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche bleiben und, wenn sie in örtlicher Beziehung außerhalb derselben stehen, lediglich für lutherisches

Christentum wirken sollen, darum ist ihnen vor allen Dingen im lutherischen Sachsen selbst, aber auch sonst allenthalben die Anerkennung der Augustana geboten. Sie erblicken aber in derselben, gemäß der ursprünglichen Absicht der Konfessoren selbst, nicht sowohl ein beschränkt-konfessionelles als ein allgemein christlich-evangelisches Bekenntnis, welches den Zweck hat, die bestimmt erkennbare Scheidelinie zu ziehen, welche alles Unevangelische von dem, was christlich-evangelisch ist, trennt. Das evangelische Brüdertum kann daher, nach Zinzendorfs Überzeugung, nur fortbestehen und sich in seiner Reinheit erhalten, wenn es auf dieser Bekenntnisgrundlage verharrt. Die Augustana kommt nicht sowohl nach ihrer buchstäblichen Fassung, sondern nach ihrem Inhalt in Betracht; sie kann und muß unter diesem Gesichtspunkt durch den Berner Synodus ergänzt werden, weil dieser in bekenntnismäßiger Form diejenige Stellung aufweist, welche der Person Christi im ganzen der Glaubenslehre zukommt. „Was in der Augsburgischen Konfession von des Heilands Person und evangelischem Gange Kürze halber zurückgeblieben war, das ist das Jahr darauf im Berner Synodus ersetzt worden“ [107]).

Das Verhältnis beider Schriften zu einander bestimmt Zinzendorf, wenn er auf die Frage, „wie ist's doch damit, daß Sie die Augsburgische Konfession und den Berner Synodum zugleich annehmen“, die Antwort folgen läßt: „Man kann das nicht sagen, denn die Augsburgische Konfession ist ihre [der Brüder] Thesis, der Berner Synodus aber, der nie eine Konfession gewesen, sondern vielmehr eine Instructio pastoralis, ist ihre Homiletik. Von der Augsburgischen Konfession nehmen sie die 20 Lehrartikel pro Symbolo doctrinali an, von dem andern, nämlich dem Synodo, haben sie die 18 Kapitel, die von der Homiletik handeln, zu ihrem M e t h o d o d o g m a t i c o erwählet“ [108]). Die Methode also des Lehrvortrags hat sich nach dieser Pastoralinstruktion zu richten, weil sie Gott und die göttliche Heilsdarbietung lediglich aus der Person Christi erkennen lehrt.

6. Die Übernahme der mährischen Bischofsweihe.

Die missionarische Arbeit der Brüder, die größtenteils auf Gebieten vollzogen wurde, welche die Möglichkeit der Anlehnung an ein schon bestehendes Kirchentum nicht gewährten, machte die Herstellung einer O r d i n a t i o n notwendig. Eine solche konnte in einer dem praktischen Bedürfnis entsprechenden Weise nur dann erlangt werden, wenn im Kreise der Brüder selbst das Amt eines Ordinators

beschafft wurde, welcher befähigt war, eine rechtsgültige kirchliche Weihe zu erteilen. Der Träger dieses Amtes, welchem unter anderem die unter den damaligen Verkehrsverhältnissen schwierige Aufgabe zufallen konnte, auf zahlreichen beschwerlichen Seefahrten die unwirtbaren Küsten aufzusuchen, an welchen sich die neu entstehende Mission und Kolonisation ansiedeln sollte, konnte selbstverständlich nur im Kreise der mährischen Männer selbst gefunden werden, welche im Begriff standen, das Schicksal der Emigration in die That der Mission umzuwandeln. Da nun die Weihe ihrer Kirche sich thatsächlich noch erhalten hatte, war der einfachste und natürlichste Weg, um zu einer Ordination zu gelangen, der der Anknüpfung an das mährische Bischoftum. An die mögliche Entstehung von Inkonvenienzen in kirchenpolitischer Hinsicht dachte man nicht, weil es sich lediglich um die Anwendung der Weihe auf die außereuropäische Kolonisation handelte. Dazu kam, daß der älteste unter den damals lebenden Trägern dieser Weihe Daniel Ernst Jablonsky als reformierter Hofprediger in Berlin unbeanstandet sein bischöfliches Amt bewahren konnte.

Das Bischoftum, um welches es sich hier handelt, ist das altwaldensische, 1467 auf die böhmischen Brüder übertragene, das von vornherein nicht dem kanonischen Episkopat der Kirche gleich zu stehen beanspruchte, sondern lediglich Weihbistum war; es wird durch die Ordinationsbefugnis konstituiert. Deshalb konnte ein reformierter Geistlicher wie Jablonsky dasselbe sehr gut mit seinem preußischen Kirchenamt verbinden.

Bereitwillig ging er auf den Gedanken einer Übertragung der Bischofsweihe auf einen mährischen Bruder ein; im Jahr 1735 wurde ein brüderischer Missionsbischof gewählt und geweiht, David Nitschmann. Für Herrnhut war diese Weihe zunächst ohne alle Bedeutung.

Zwei Jahre später (1737) erhielt Zinzendorf die Bischofsweihe. Daß er dabei an eine Wiederherstellung der mährischen Kirche nicht dachte, ergiebt sich schon aus seiner jederzeit geltend gemachten Beurteilung derselben (S. 449 ff.). Auch er übernahm wie Jablonsky selbst nicht sowohl ein Kirchenamt, als eine Ordinationsbefugnis, was sich darin ausspricht, daß Zinzendorf die Bischofsweihe lediglich als lutherischer Geistlicher erhalten hat, und zwar erst auf Grund einer Rechtgläubigkeitsprüfung, in welcher sein Lehrstandpunkt als korrekt lutherisch befunden wurde. Auf dieses Resultat hin gestattete Friedrich Wilhelm I. die Übertragung jener Weihe auf

Zinzendorf. Der sächsische Reichsgraf ist also von vornherein nur darum mährischer Bischof, weil er rechtgläubiger lutherischer Theolog ist und für diese Kirche und ihre Lehre eintritt[109]).

Von diesem Standpunkt aus beurteilt Zinzendorf daher stets sein bischöfliches Amt. Es ist ein Depositum, das ihm, dem Lutheraner anvertraut worden ist, und „wer Deposita ausantwortet, ist kein ehrlicher Mann". Die Weihe ist ein ihm zur Verwahrung übergebener Kirchenschatz, den er um keinen Preis der Vernichtung anheim fallen lassen darf. Der ehrwürdige Bischof Jablonsky hat ihm dieses Gut anvertraut; er will es bewahren, solange er lebt, und für seine Erhaltung sorgen, indem er es „noch zu guten Zeiten, zu Friedenszeiten" an solche Männer übergiebt, die es im Fall seines Todes wieder als ein wertvolles Depositum aufheben werden. „Diese Art von Depositis kann keine Zeit aufreiben, sondern bloß Untreue" [110]). Die mährischen Brüder waren freilich wenig geneigt, in dem wiedergewonnenen Bischoftum einen toten Schatz zu sehen; sie wurden durch diesen Schritt Zinzendorfs natürlich in ihren kirchlichen Hoffnungen bestärkt, während anderseits die Gegner mit noch größerer Bestimmtheit als früher die Aufrichtung einer neuen Sekte erwarteten.

Gottfried Clemens machte 1739 darauf aufmerksam, daß die Einführung des Bistums in „die mährische Brüdersache" die Führung derselben bedeutend erschwere. Zinzendorf erwiderte ihm, daß das bischöfliche Amt für Sachsen und somit auch für Herrnhut keine Geltung habe. Es sei zum Zweck der Weihe da und beziehe sich allein auf die Arbeit der Brüder in anderen Ländern. Seine eigene Stellung als Bischof kennzeichnete er als eine solche, mit der in keiner Weise eine kirchliche Befehlshabermacht verbunden sei. Es handele sich überhaupt nicht um ein mährisches Kirchenamt; die Rechtgläubigkeitsprüfung in Berlin habe den Zweck gehabt, vor aller Welt darzulegen, daß er „auf lutherischem Fuß stehe" und „ein lutherischer Bischof der mährischen Brüder sei". Im Sinne der Apostel „sind die Ältesten und Bischöfe eins", dem Bischoftum kommt also an sich keine höhere leitende Stellung zu; es ist demnach weder ein mährisch-kirchliches noch auch ein kirchenleitendes Amt. Diese Momente, welche sich dem alten Brüderbistum in seiner späteren Entwickelung im 16. Jahrhundert allerdings angeschlossen hatten, bleiben also latent; praktisch angewandt wird nur die Befugnis zur Weihe, welche dieses Bischoftum von Alters her konstituiert. Die Übernahme desselben begründet Zinzendorf aus dem Wunsche, die mährischen Brüder, welche in Gefahr waren, in fremde Hände zu

geraten, für die lutherische Kirche zu gewinnen. Seine ursprüngliche Absicht ist durchaus nicht die gewesen, das betreffende Amt selbst zu übernehmen; er ließ vielmehr an Joh. Adam Steinmetz die Aufforderung ergehen, die Weihe an sich vollziehen zu lassen; dieser weigerte sich aber „wegen des Krieges mit den Hallensern". Der Zweck war lediglich der, jene Würde einem lutherischen Theologen zu übertragen. Christian Sitkovius in Lissa, neben Jablonsky der einzige Träger der altbrüderischen Weihe, stimmte diesem Plane zu. „Nun ist die polnisch-reformierte Gemeine für sich und das haben wir haben wollen", erklärte er. Jablonsky hat die „mährischen principia" und sucht sie fortzupflanzen; Sitkovius ist ein „harter Reformierter" und darum ein Gegner derselben [111]). Nach Zinzendorfs Auffassung hat sich im Zusammenhang mit der Emigration eine Spaltung im Reste des alten Brüdertums vollzogen. Die reformierte Linie verharrt in Polen für sich unter der Leitung ihres Seniors Sitkovius; die mährische Linie ist durch die Vermittelung des Bischofs Jablonsky in die lutherische Kirche hinein geführt worden, indem Zinzendorf als lutherischer Geistlicher ihre Weihe als Depositum übernahm. Wenn Zinzendorf den polnisch-brüderischen Prinzipien die mährischen entgegensetzt, welche Sitkovius als Reformierter abweise, während sie Jablonsky fördere, bezieht er sich damit auf die Thatsache, daß die religiöse Erweckung in Mähren, durch welche die Brüdertradition wieder belebt wurde, durch den von Teschen aus wirkenden deutsch-lutherischen Pietismus hervorgerufen worden war und durch den der lutherischen Kirche angehörigen Christian David genährt und auf die Bahn der Emigration geführt wurde. Das mährische Brüdertum ist also als wiederbelebtes von vornherein lutherisch beeinflußt gewesen und verdankt diesem Kirchentum seine jetzige Existenz. Darum gehört es mit Fug und Recht der lutherischen Kirche an, und diese hat ihm die ererbte Bischofsweihe zu bewahren. Da es nun thatsächlich Steinmetz gewesen war, der als Pastor an der Gnadenkirche zu Teschen einen entscheidenden Einfluß auf jene Vorgänge in Mähren geübt hat, sah Zinzendorf in ihm ursprünglich den berufenen Träger jener Weihe. Als dieser verzichtete, entschloß er sich zur Übernahme. Während daher das Bischoftum Nitschmanns lediglich Weihbistum für das Ausland ist, hat dasjenige Zinzendorfs die Aufgabe, die mährischen Brüder und ihre kirchlichen Güter in die lutherische Kirche einzuführen und in derselben zu bewahren. In dieser Entwickelung der Dinge sieht Zinzendorf eine Fügung der göttlichen Vorsehung.

Die Brüder „von der Fulnekker [mährischen] Sammlung“ wollten nach Lissa, sind aber ohne sein Zuthun durch einen bloßen „coup de la Providence“ in Herrnhut geblieben; sie wollen sich lieber zur Augsburgischen Konfession fügen, als reformiert werden [112].

Der Gegensatz, in welchem Zinzendorf sich zum Reformiertentum fühlt, läßt ihn in der Bewahrung der Brüder vor reformierten Einflüssen einen bedeutenden Gewinn sehen. Die Kehrseite seiner Auffassung ist die, daß er die Übernahme des mährischen Bistums nur dazu benutzt, um die Brüder in der lutherischen Kirche festzuhalten und sie an der Herstellung eines eigenen bischöflichen Kirchentums zu verhindern. Im Jahr 1741 glaubte er dieses Ziel vorläufig erreicht zu haben; indem er seine Thätigkeit auf Spangenbergs Rat hin dem amerikanischen Arbeitsfelde zuwandte, legte er sein Amt als Bischof nieder, nachdem im Jahr 1740 Polykarp Müller zum Bischof geweiht worden war; er hatte demnach jetzt die Rolle des mährischen Schatzhüters zu übernehmen.

Was Zinzendorf durch die Weihe erhalten hat, stellt sich ihm weniger unter dem Gesichtspunkt eines Character indelebilis als unter dem eines Amtes dar, das man niederlegen und nach Umständen wieder aufnehmen kann. Er schreibt an seinen Freund, den Oberamtshauptmann von Gersdorf, es sei eine ausgemachte Sache, daß das Auge, das über der Reformation gewaltet habe, auch über der mährischen Kirchenerscheinung wache; wie die Zukunft sich gestalten werde, wisse er nicht. Er sei dankbar dafür, daß er „nur drei Jahre genötigt gewesen, ein Sektenbischof, wenn gleich der besten zu sein, damit sie vor der Sektiererei könnte verwahrt werden“ [113]. Unter diesen Gesichtspunkt stellt Zinzendorf später seine oben angeführten Erörterungen auf der Synode von 1739 (S. 472). Diese ist „gegen die angehende Einführung des mährischen Episkopats in die lutherischen Gemeinen“ gerichtet gewesen; derselbe hat lediglich die Aufgabe, Mittel zum Zweck der Lutheranisierung zu sein. Der nämliche Gedanke tritt deutlich in der gegen den Kirchenhistoriker Weißmann gerichteten Ausführung heraus, in welcher Zinzendorf sogar ein Aufhören der episkopalen Succession ins Auge faßt [114].

Bald indessen mußte er sich davon überzeugen, daß auch diese Beurteilung des Episkopats von vielen seiner Mitarbeiter nicht geteilt wurde. Der 1740 geweihte Bischof Polykarp Müller machte aus dem bloßen Depositum ein kirchenregimentliches Amt. „Da“, sagt Zinzendorf, „fängt erst die wirkliche Episcopia

evangelico-lutherana inter fratres an.“ Unter Wiederholung der früher geäußerten Gedanken verwahrt er sich dagegen, daß er dem Bischoftum in Deutschland je Geltung verschafft, noch auch „aus demselben einiges Recht in Lehr- und Verfassungsfragen deduziert“ [115]). Die Wandelung hat sich ohne sein Zuthun vollzogen. Er beharrt bei dem Satze, daß diese Verselbständigung des mährischen Episkopats von ihm nur für das Ausland beabsichtigt worden sei. Im Falle die Brüder zu erneuter Emigration gezwungen würden, sollte ihnen jenes Depositum zum festen kirchlichen Mittelpunkt werden, um welchen sie sich scharen könnten, ohne der Ausartung anheim fallen zu müssen. Man habe den Brüdern 1733 erklärt, daß sie nur toleriert seien. Durch dieses Urteil wurden sie als Leute gekennzeichnet, die „von einer besonderen Religion und Verfassung wären, zur Religion des Landes nicht gehörten und nur um ihrer guten Eigenschaften willen geduldet würden“. Demnach hatten sie jederzeit ihre Ausweisung zu gewärtigen. Unter diesen Umständen galt es, andere Orte ausfindig zu machen, an denen die Brüder sich im Notfalle niederlassen konnten. Im Zusammenhang mit diesen Plänen sei die Erneuerung des Episkopats [1735] als notwendig erschienen; „sonst wären unsre Leute Schwärmer worden ohne Kopf und hätten keinen Zusammenhang gehabt; ein jeder wäre ein Lehrer für sich und ein jeder Hause eine Sekte für sich geworden. Das war die Gelegenheit zu David Nitschmanns Bistum a. 35“,[116]).

Was Zinzendorf den mährischen Brüderemigranten zum Zweck ihrer kirchlichen Existenz und Wirksamkeit im Ausland erhalten wollte, ist zur Verfassungsform der deutschen Brüdergemeinen geworden, gegen Zinzendorfs Willen. In der Behandlung der Bischofsfrage tritt deutlich derselbe Gedanke heraus, welcher für die Auffassung Herrnhuts maßgebend war; die deutsch-lutherische Brüdergemeine ist nicht mit der mährischen Kirche zu identifizieren; die letztere hat ihre Selbständigkeit lediglich im Auslande zu suchen. Wenn Zinzendorf das bischöfliche Amt übernahm, geschah das mehr in dem Interesse, die mährisch-kirchliche Tendenz in Deutschland niederzuhalten, als sie zu stärken. Allerdings deutet sich hier ein innerer Widerspruch in der Denkweise Zinzendorfs an. Ein und dasselbe Bistum soll dazu dienen, im Inland die Selbständigkeit der mährischen Kirche zu Gunsten des Luthertums zu vernichten, im Ausland dieselbe zu Gunsten des Mährentums zu erhalten, und doch handelt es sich dabei um einen und denselben geschichtlich gewordenen Lebenskreis, um den des Brüdertums.

Jedenfalls ergiebt sich aus Zinzendorfs Aufstellungen die Thatsache, daß er doch das mährische Kirchentum, trotz seiner starken Vorliebe für den „Lutheranismus", höher werten muß, als seine früher berücksichtigten Ausführungen es erwarten lassen.

7. Die positive Bedeutung der mährischen Kirche als solcher.

Zinzendorf denkt sich das Brüdertum in Deutschland, mag dasselbe auch national-mährische Elemente enthalten, als eine Fraktion innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche, wie etwa die Augsburgischen Konfessionsverwandten 1530 eine solche innerhalb der Reichskirche bildeten. Darum muß dasselbe die Augustana zur Grundlage haben, so gut wie jene die altkirchlichen Bekenntnisse, auf welchen die Reichskirche ruhte, anerkannten. Deshalb will Zinzendorf seine bischöfliche Würde dazu benutzen, um die Überreste der mährischen Kirche in diese Stellung hineinzuleiten. Es ist lediglich die Rücksicht auf die Mission und Kolonisation gewesen, die, auf Grund freier innerer Selbstentscheidung einiger mährischer Brüder eingeleitet, ihn nötigte, seinen anfänglichen Gesichtspunkt zu ergänzen. Im Jahr 1740 macht Zinzendorf zu der in das Tübinger Bedenken (1733) aufgenommenen Bestimmung, „daß man nicht gedenke, eine besondere öffentliche Einrichtung zu machen", die einschränkende Bemerkung „außer unter den Heiden". „Denn weil diese Gemeine bereits verschiedene Kolonieen außer Europa hat, so hört man, daß sie daselbst an nichts wollen gebunden sein, vielmehr lediglich biblisch und apostolisch verfahren, weil daselbst neuer Grund zu legen und es eben die Bewandtnis habe, wie mit der apostolischen Kondescendenz und Freiheit zu ihrer Zeit"[117]).

Auf dem Gebiet der Missionen handelt es sich um Neugründung des Christentums unter heidnischen Völkern, wie in der apostolischen Zeit; darum können sich die Brüder hier selbstverständlich an keine vorhandene Kirche anschließen, sondern müssen in selbständiger Weise kirchenbildend vorgehen. Dies ist um so notwendiger, als die evangelisch-lutherische Kirche überhaupt nicht Missionsarbeit ausübt, sondern dieselbe privaten Unternehmungen überläßt. Man hat es hier mit einem in kirchenrechtlicher Beziehung völlig neutralem Gebiet zu thun. Zinzendorf, der durch das Mittel selbstverleugnender aufopferungsvoller Arbeit Emigranten zu Missionaren erzogen hatte, die, von den kirchlichen Christen verlacht, lediglich auf das gnädige Walten Gottes sich verlassend, selbständig die Arbeit begannen,

hätte mit Fug und Recht jener „gens aeterna“ das überlieferte Kirchentum wiederherstellen können. Er hat das nicht gethan; er vermochte aber auch nicht, die Wiederbelebung desselben zu hindern.

Die Brüderkirche ist als selbständige neue Teilkirche im rechtlichen Sinne thatsächlich in und mit der Missionsgründung im Auslande entstanden. Um die für das Christentum Gewonnenen in die Gemeinde Christi aufnehmen zu können, bedurfte man einer geordneten Verwaltung der Taufe und des hl. Abendmahls.

Kirchlicher Kultus und kirchliches Amt mußten geschaffen werden, wo noch keines von beiden war. Daß die mährischen Missionare zu dem Zweck auf ihr von Jablonsky gegenwärtig vertretenes Bischoftum zurückgriffen, war ebenso natürlich als berechtigt. Wie konnten sie eine Weihe von den kirchlichen Kreisen erwarten und verlangen, welche sie mißtrauisch beurteilten und ausstießen. Zinzendorf hat die Berechtigung der Bistumsübernahme durch die mährischen Missionare erkannt und anerkannt; er beschränkt die Geltung desselben jedoch, den maßgebenden Verhältnissen gemäß, auf das Ausland.

Indem Zinzendorf in den folgenden Jahren die neue Missionskirche entstehen und trotz aller Hemmnisse sich langsam, aber stetig ausbreiten sah und zwar in der Weise, daß die Missionare allenthalben das rein evangelische Christentum, wie er es selbst 1734 erfaßt hatte, verkündigten, sieht er sich trotz seiner ausgesprochenen Vorliebe für das Luthertum doch innerlich genötigt, die mährische Kirche positiv zu schützen. Er bezeugt, daß er „die mährische Brüdergemeine für eine heilige bischöfliche, ja apostolische Kirche halte, die der protestantischen Religion in der Richtigkeit der Lehre nichts nachgiebt, in der Kirchenzucht aber weit vorgeht und der Zeit nach viel älter als sie ist“; er räumt ihr „die Gnade der Lauterkeit“ ein, nicht darum, weil ihr „von allen Kirchen die Succession zugestanden würde“, sondern darum, weil er bei seiner nun zehnjährigen Arbeit | seit 1727 | unter ihren Gliedern in Deutschland „und bei ihren so wichtigen und gesegneten Kolonieen, die sich auch an der Heiden Herzen legitimiert haben, davon so lebendig überzeuget worden“, daß, wenn es jedermann leugnete, er allein es glauben müßte. Er will daher die mährische Brüdergemeine, solange er lebt, als ein teures Kleinod des evangelischen Hauses konservieren. Der Kirchenzucht, die er als ein Gut der mährischen Kirche erwähnt, werden „seine Brüder“ als „ihrer eigenen Kirchenzucht sich bedienen, allerdings ohne Anstoß und Nachteil der Landesverfassungen“ [118]). Diese Schätzung des mährischen Kirchentums wächst, nachdem Zinzen-

dorf persönlich die Bischofsweihe erhalten hatte, in welcher er ein unveräußerliches Depositum erkannte. Auf die Frage, warum sich die Brüder nicht bedingungslos in die evangelisch-lutherische Kirche hinein auflösen, antwortet er, die Kirchenverfassung der letzteren sei unevangelisch und nicht nach Lutheri Sinn, darum thäten die mährischen Brüder übel, wenn sie ihre 300jährige Zucht und Ordnung fahren ließen, um sich schlechterdings in eine Einrichtung zu begeben, die sie nicht völlig approbieren können. Um die Berechtigung dieser Haltung zu erweisen, greift er auf das Alter dieses Kirchentums zurück. Die böhmischen Brüder können von den erleuchteten Gliedern der übrigen protestantischen Religionsverfassungen nicht für Separatisten gehalten werden, „inmaßen sich dasjenige nicht separiert, was 100 Jahre zuvor eine Kirche ist, ehe die andern entstehen“ [119]). Das sind Gesichtspunkte, welche für Zinzendorf Gültigkeit haben, obwohl er nichts anderes wünscht, als daß die mährischen Brüder Lutheraner werden sollen. Jablonsky, mit welchem Zinzendorf in dieser Frage viel verhandelt hat, bringt die mährischen Brüder bei Gelegenheit von Zinzendorfs Weihe, der waldensischen Tradition folgend, in nahe Berührung mit der Urkirche, wenn er von ihnen aussagt, „daß sie ihr Christentum unvermengt nach dem von Christo und den Aposteln gelegten Grund lauter und rechtschaffen geführet und von den uraltesten Zeiten bis hierher, wiewohl nicht ohne Bedrückung, sich dabei erhalten“. Daß diese Auffassung im Lager der Brüder Anklang fand, geht aus dem Umstand hervor, daß sich einige von ihnen in Holland (1738) darauf beriefen, daß es „durch den Beifall vieler Gelehrten bewiesen“ sei, „daß wir eine Überbleibung von der wahren apostolischen Kirche seien“ [120]). Diese Erklärung steht indessen vereinzelt da; Zinzendorf hat sich derselben nie angeschlossen. Während er aber früher die Brüderkirche lediglich als eine „Gesellschaftseinrichtung“ innerhalb der evangelischen Kirche aufgefaßt hatte, drängt sich ihm jetzt öfters die schon oben angedeutete Beurteilung auf, der zufolge die mährische Gemeine als „die vierte Religion und Sekte“, oder vielmehr als die „erste“ erscheint. Er erklärt: „So wenig ich Macht habe, die lutherische Religion zu zerstören, so wenig habe ich Macht, die mährische als die erste zu zerstören, die von Anfang an den Plan gehabt, in allen Stücken eine apostolische Gemeine zu werden“ [121]). (1739.) Sie erscheint ihm als die älteste und beste Sekte, die bisher das Glück gehabt, so viel Sekten zu vereinigen [122]); aber er ist fern davon, dieselbe „mehr vor eine Kirche Gottes zu halten als eine andere rechte evangelische Gemeine“ [123]). Der

Wert derselben liegt in ihrem Alter, in ihrer Ökumenicität und in der von ihr vertretenen Gemeindeorganisation.

Zinzendorf sieht sich genötigt, zuzugestehen, daß diese Kirche nun erneuert worden sei; Christian David und der Bischof Nitschmann sind die menschlichen Vermittler; er selbst hat nur nicht widerstanden [124]. Er gestattet aber, daß sein „Lehrbüchlein" als Lehrausdruck der „mährischen Kirche" betrachtet werde [125]. Allmählich entschließt er sich dazu, die Selbständigkeit derselben allenthalben anzuerkennen, wenn auch unter Bedingungen, welche die gewährte Freiheit wieder eng begrenzen sollen. Das „strikt mährische Schema" soll nur da eingeführt werden, „wo falsche und persekutionelle Religionen dominant sind, oder wo die Gemeine sonst keine jura communitatis genießen kann, als allein unter dieser Modifikation" [126]. (1741 Nov.) Der Begriff der falschen und persekutionellen Religion war freilich sehr verschiedener Deutung fähig; verfolgt wurde man jedenfalls von allen Seiten her; daß die Gemeinbildung jura communitatis allerdings nur unter dem „mährischen Schema" erhalten konnte, zeigte bald (1742) das Vorgehen der preußischen Regierung, welche das selbständige Auftreten der mährischen Kirche direkt unterstützte. Zinzendorf indessen war noch nicht gewillt, jene einräumende Bestimmung praktisch wirksam werden zu lassen, denn als seine Mitarbeiter nun (1742) mit der Herstellung eines selbständigen Kirchentums Ernst machten, trat er als Lutheraner diesem Unternehmen mit Energie entgegen; die thatsächlich erfolgende Anerkennung der Brüderkirche von seiten der preußischen Regierung durch die Generalkonzession vom Dezember 1742 hat einen erschütternden Eindruck auf ihn gemacht; er sah seinen Lieblingsplan, die Brüder innerhalb der lutherischen Landeskirche zu erhalten, durchkreuzt. Aber dennoch vermag er die eigene Meinung zu bekämpfen, die festeingewurzelte Theorie zu berichtigen, indem er auf die praktischen Verhältnisse, wie sie sich ohne sein Zuthun gestaltet haben, eingeht. Er muß den positiven Wert, welchen dieses mährische Kirchentum für seinen Plan der Gemeinbildung hat, auch jetzt anerkennen, in dem Zeitpunkt, in welchem er es am liebsten vernichtet hätte. Dasselbe bringt uns, konstatiert er auf der Hirschberger Synode (1743), 1. den Vorteil, daß wir das Evangelium predigen können, wo es sonst keine Religion predigen kann, 2. daß wir durch dasselbe überall agnoszierte Religion haben [127]. Die mährische Kirche ist es, welche thatsächlich die Thätigkeit der Brüder im Inland und Ausland möglich macht. Der Umstand, daß die

preußische Regierung selbst, und zwar namentlich der Minister Cocceji, das in kirchlicher Beziehung selbständige Auftreten der Brüder wünschte, hat Zinzendorf zu erneuter Behandlung des Problems angeregt. Er schreibt an den Oberamtshauptmann von Gersdorf, gegen die mährische Kirche in England habe er protestiert, auch in Pensylvanien dulde er sie nicht, da es zwecklos sei, dort noch eine Sekte mehr entstehen zu lassen; in Deutschland aber müsse sie sein, „denn da bin ich“, fährt er fort, „des Herrn von Cocceji Gedanken, nolens volens, daß sie noch das asylum aller Seelen werden wird, die sich, so gut sie können werden, retten wollen. Weswegen er mir auch darin indirekt entgegen ist, daß man sie in preußischen Landen mit den Religionen kombinieren soll. Er glaubt nicht, daß es der Theologen Ernst ist, daß sie uns hegen und pflegen wollen, sondern er glaubt, man liefert das Lamm den Wölfen. Nicht daß die Religionen so bös sind, sondern daß die jetzigen Bewahrer der Religionen so böse sind“ [128]).

Es ist nur aus der starken Pietät, welche Zinzendorf für das angestammte Kirchentum hatte, zu erklären, wenn er im Jahr 1743 wirklich noch glaubte, daß seine kirchliche Denkweise bei der orthodoxen und rationalistischen Theologie je Anerkennung finden würde. Aber doch beginnt ihm jetzt die Tragweite der theologischen Opposition klar zu werden, die, fast allenthalben hervortretend, bald Pastoren und Schultheologen der verschiedensten Richtung zu einheitlichem Vorgehen gegen ihn und sein Lebenswerk verband. Der preußische Kultusminister hatte ihm in der That deutlich genug zu verstehen gegeben, was man beabsichtigte.

Die neugewonnene Einsicht hat auf Zinzendorf eine doppelte Wirkung ausgeübt. Einerseits verliert er in steigendem Grade das Vertrauen zu den Vertretern der kirchlichen Theologie. Er, der sich von den mährischen Bauern hatte das Tier aus dem Abgrund nennen lassen, ohne darüber zu erzürnen, wird in der Polemik gegen jene Männer leidenschaftlich, rücksichtslos, rechthaberisch; kaum vermag er ihnen noch positive Achtung entgegenzubringen; mit den festausgeprägten Vorstellungen und Formeln der kirchlichen Lehre beginnt er in einer Weise zu verfahren, die nur zu deutlich bekundet, daß ihm das nötige Maß achtungsvoller Rücksicht auf den vorhandenen Bestand verloren ging. Diese Stimmung ist begreiflich bei einem Manne, dem der eigentliche Plan seines Lebens, der angestammten Kirche eine innere Kräftigung zu schaffen, dadurch zerschlagen wird, daß ihn die theologischen Vertreter derselben als

einen falschen Propheten verurteilen, und ihn, den Feind alles Separatismus und aller Sektiererei, dadurch nötigen, den Weg eigener Kirchenbildung dennoch zu beschreiten.

Nur schwer hat sich Zinzendorf in dieses Schicksal gefunden. Doch beginnt er andererseits vom Jahr 1743 an allmählich sich der Überzeugung zu nähern, daß sein Plan der freien Gemeinbildung, zum Zweck der inneren Kräftigung der Kirche und der Abwehr des Separatismus, entweder ganz aufgegeben oder an die feste Stütze eines rechtlich anerkannten selbständigen Kirchentums angelehnt werden muß. Im Jahr 1744 hob Zinzendorf die Versuche, welche er bei der preußischen Regierung angestellt hatte, um die Kirchengründung der Brüder in Schlesien rückgängig zu machen, freiwillig auf. Sein Bestreben, schreibt er, sei gewesen, die mährische Kirche der lutherischen in Schlesien zu inkorporieren; er habe wollen „der Subordinationsexempel lieber mehr und der Exemtionsexempel weniger machen". Damit bezeichne er seine „als eines lutherischen Theologen Privatideeen, worinnen den pur mährischen Theologis anders zu sentieren unverwehret ist". Jetzt sehe er, daß man kirchlicherseits eine solche Inkorporation gar nicht suche; er sei weit entfernt davon, eine derartige Indiffenrentisterei zu befördern, daß Leute, „die nicht von einerlei principiis wirklich wären, eine Religion ausmachen sollten". Solange die Brüder nicht für Glaubensgenossen angesehen würden, sei die Exemtion von den Konsistorien weder Separatismus noch Donatismus, sondern eine löbliche Ordnung, die Subordination unter dieselben würde dagegen als latitudinarischer Mischmasch wertlos sein. Er abstrahiere also von seinen Vorschlägen um so viel billiger, als er sonst mit allem Recht könne beschuldigt werden, als exponiere er die evangelisch-mährische Kirche einer Durchlöcherung ihres Privilegii ohne alle Ursach[129]).

Zinzendorfs Plan zunächst für Schlesien scheitert also nicht sowohl am Widerspruch der mährischen Brüder, sondern an der Opposition seiner eigenen lutherischen Glaubensgenossen, welche die Brüder nicht in die lutherische Landeskirche aufnehmen wollen[130]).

An diese von Zinzendorf selbst anerkannte Thatsache knüpften seine Mitarbeiter an, als sie sein Schreiben: „des vollmächtigen Dieners der evangelischen mährischen Kirchen Antwort" (1743)[131]) erwiderten, in welchem er seinen lutherischen Standpunkt mit prinzipieller Schärfe nochmals geltend gemacht hatte (S. 452). Sie haben seine Bevorzugung der lutherischen Religion teils nie geteilt, teils sind sie, nachdem sie durch Zinzendorfs „unermüdete Vor-

stellungen" beinahe seines Sinnes geworden, durch die Handelweise der Theologen gegen ihn, den Führer ihrer Sache, in ein Schwanken hineingeraten. Manche sehen animo indignato mit an, wie Zinzendorf „für seine Treue gegen die lutherische Religion einen so schlechten Lohn bekomme". Zu diesen Männern habe man kein Vertrauen mehr. „Darin sind Sie", muß Zinzendorf sich sagen lassen, „freilich ihrer Gedanken allein!" Bei Gelegenheit der Wiederherstellung der mährischen Kirche habe sich ein Theologe Augsburgischer Konfession gefunden, Zinzendorf selbst, der sich ihrer angenommen habe.

Während nun die Schultheologen jahrhundertelang davon geschrieben haben, wie nötig es der lutherischen Religion sei, daß sie in die Brüderverfassung hineingeführt werde, habe er statt dessen umgekehrt die mährische Kirche reformiert und die Prinzipien der Augustana in diese eingeführt; er habe also die mährische Kirche der lutherischen einzuverleiben gesucht. Statt dessen, daß man ihm dafür dankbar sei, verlästere man ihn als Übelthäter und Irrgeist. „Wenn sich die Lutheraner nicht teils aus Unverstand, teils aus Bosheit auf eine solche unerhörte Weise widersetzet, würde Ihnen dieser Ihr Plan ganz gewiß gelungen sein." Die Verfasser des Schreibens bekunden sich als Gesinnungsgenossen jener oben erwähnten pietistischen Theologen, indem sie glauben, daß, wenn Zinzendorf seine „Unionsidee hätte ausführen können, die alten und neuen pia desideria so vieler Theologorum hätten in der Stille erfüllet werden können". Man hätte die Disziplin als den andern Teil der Reformation, den Luther selbst rückständig ließ, weil er seiner eigenen Angabe zufolge die dazu nötigen Leute nicht hatte, in der lutherischen Religion noch ausführen können. Zinzendorfs große Treue gegen diese Theologen werde nicht nur nicht erkannt, sondern diese würden, wenn es bei ihnen stünde, bewirken, daß er aus der ganzen Welt exulieren müsse. Die Verfasser bezeugen ihre Freude darüber, daß Zinzendorf nun endlich zu der Einsicht gelangt sei, daß den Brüdern, welche andere Ideeen hätten als er selbst, Freiheit gelassen werden müsse, „wenn nicht noch unseligere Konsequenzen herauskommen sollen". Im Verlauf des Schreibens legen sie ihre von Zinzendorfs Gedanken abweichende Auffassung des Brüdertums als einer selbständigen kirchlichen Größe dar [132]. — Zinzendorf ist nicht auf den Standpunkt seiner Mitarbeiter hinübergetreten. Wenn er in Schlesien ihre Handelweise sanktionierte, geschah das, weil die Verhältnisse ihn dazu zwangen. An sich will er nach wie vor im Prinzip von einer mährischen Kirche auf lutherischem Grund und

Boden nichts wissen. Lediglich in der Überzeugung stimmt er mit ihnen überein, daß es auf dem Gebiet der Mission und Kolonisation eine selbständige mährische Kirche gebe. Diese Ansicht bedeutete allerdings im Jahr 1745 mehr als im Jahr 1733. Es war mittlerweile längst klar geworden, daß das deutsche Brüdertum und die Mission schlechthin unzertrennliche Größen waren. Was dem einen galt, war für das andere unerläßlich.

Zinzendorf wollte die „Hierarchie“ schon 1729 bei den Brüdern in Vergessenheit bringen; die Verwirklichung des Planes wurde, wie er sagt, „dadurch verkürzt, daß sich die mährische Bruderschaft außer Herrnhut und zwar in entlegenen Kolonieen anzusetzen angefangen“ [133]. Er muß zugestehen, daß diese Thatsache von positiver Bedeutung war. Die böhmisch-mährische Kirche hat einst ihr Ende gefunden, wie die apostolische und die waldensische; sie erfuhren das glückliche Schicksal, auch äußerlich aufgelöst zu werden, sobald der sie beherrschende Geist erloschen war.

Die Freunde der mährischen Kirche haben diese wirklich für tot gehalten; sie haben ihr schriftliche Denkmale gesetzt und sie sodann vergessen. Gott aber gab ihr neues Leben; da wurde auch ihre ehemals entgeistete Form neu belebt und steht jetzt schöner da als zuvor. „Ich selbst, bei allem meinem Haß gegen die Sektiererei oder äußerliche dürftige und hinfällige Vorzüge einer geistlichen Ökonomie vor der andern, habe nicht wagen dürfen, eurer Auferstehung zu widersprechen, und ich wollte . . . ., daß der Respekt und die Ehrerbietung, die wir der mährischen Kirche in der That schuldig sind, in unserem Herzen nicht vergehen möchte.“ Er weist auf Herrnhut und die Wetterau, auf die Pflanzung christlichen Kirchentums beinahe in allen Weltteilen, auf die Erhaltung und Fortentwickelung desselben; das ist göttliches Werk (1745) [134].

Der Mann muß trotz aller Religionstreue wiederholt eine neuentstandene kirchliche Größe anerkennen, welche aus einer wenig beachteten Emigrationsbewegung heraus zum Teil gegen seine eigenen Bestrebungen sich zu einer Erscheinung entfaltete, die nicht nur unter den Pietisten und Separatisten Deutschlands Eingang fand, sondern wesentlich zur Erneuerung der christlichen Missionspflege beigetragen und auf diesem Gebiet in der That „Unglaubliches“ erfahren und daher auch geleistet hatte. Daher wird sein Urteil über dieses Kirchentum allmählich milder und anerkennender; aber immer handelt es sich noch um einen innern Kampf, denn kein Gedanke ist dem kirchen- und reichstreuen lutherischen Edelmanne

widerwärtiger als der, Sektiererei zu dulden und selbst Sektierer zu sein. Die freilich nicht ohne seine persönliche Schuld stets sich steigernde rücksichtslose Polemik der lutherischen Theologen hat dazu beigetragen, ihm diesen inneren Kampf zu erleichtern, indem sie ihn geneigt machte, die einerseits geflohene und verurteilte kirchliche Verselbständigung doch andererseits als eine Notwendigkeit anzuerkennen. Nachdem er in seinen „Naturellen Reflexionen“ (1747) abermals seine Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche betont und über die vielfachen Versuche berichtet hat, durch welche er in einem Zeitraum von 20 Jahren sich um die Anerkennung der Staats- und Kirchenregierungen bemüht hat, erklärt er, daß er nun anders denke. Man hat die oft erbetene gründliche Prüfung seiner Thätigkeit stets hinausgeschoben; jetzt hat die Verfassung der mährischen Kirche eine stetige Gestalt erlangt, und er denkt über diese anders als früher. „Ich habe selbst seit meinem letzten öffentlichen Schreiben an die mährische Kirche (S. 452) meine Gedanken über sie gar sehr geändert und die Kondescendenz gegen sie um ein Großes vermehret, nachdem sie mich von gewissen von mir nie geglaubten Bosheiten der Feinde und Verkundschafter ihrer Freiheit so überzeuget, daß ich mit bewegtem Herzen sagen müssen, so schaffet denn, daß euer Schatz nicht verlästert werde“ [135]). Je mehr sich indessen in Zinzendorf die Erkenntnis befestigt, daß die Brüderbewegung der Form selbständigen Kirchentums bedürfe, um so bestimmter regt sich in ihm der schon früher gelegentlich zutage tretende Wunsch, jede amtliche Vertretung dieser Angelegenheit aufzugeben und im Kreise der Brüder private Zwecke zu verfolgen. Es gelang ihm, in England die volle Anerkennung der „Unitas fratrum“ als einer evangelisch-bischöflichen Kirche zu erreichen (12. Mai 1749), so daß die kirchliche Existenz des Brüdertums nicht nur in diesem Lande, sondern auch auf den Kolonieen gesichert war, aber gerade im Zusammenhang mit dieser bedeutsamen Arbeit entsteht in ihm der Wunsch, „sich in seine Hauskirche zurückzuziehen“, nachdem er den mährischen Brüdern zwei unschätzbare Güter verschafft hat, einen „freien Kirchgang“, und einen „zuverlässigen Probierstein für Lehre und Leben an der durchgängig [seit 1748] angenommenen Augsburgischen Konfession und Berner Synodo“ [136]).

Die Entwickelung hat das Ziel der von ihm gewünschten friedlichen Vereinigung der Brüder mit dem Luthertum nicht erreicht. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als unter dem Druck dieses schweren Kirchengeschäfts auszurufen: „Da stehe ich, ich kann nicht

weiter! Sprich du zu meiner Seele, ich bin deine Hilfe!" Er verlangt danach, „seine Bücher zu schließen". Er will nichts anderes sein, als einfacher Hausvater in sinu ecclesiae evangelicae, um den Plan endlich auszuführen, welchen er am 7. September 1722 hatte, als er die Gattin gewann und seinem Gute die Herrin zuführte; bisher ist er daran durch die Menge von Aufgaben, welche ihm namentlich von der mährischen Kirche her gestellt wurden, verhindert worden. Diesen Wunsch richtig zu beurteilen vermögen nur solche Männer, die wie Paulus erfahren haben, „was das ist, wenn man keinen mehr hat, der seines Sinnes ist, oder allenfalls noch einen" [137]).

Zinzendorf hat den Gang der Geschichte nicht leiten können, wie er wollte, darum entsteht in ihm der Wunsch, trotz aller Wertschätzung des Werks, das unter seinen Händen entstand, von der öffentlichen Thätigkeit zu Gunsten desselben abzusehen und sich auf seine Privatpläne zu beschränken. Er war indessen zu eng mit dem Brüderkirchentum verwachsen, als daß er eine solche Loslösung hätte vollziehen können. Er blieb und wurde das Werkzeug, durch welches schließlich eine allgemeine rechtliche Anerkennung der Unität als einer selbständigen Kirche erreicht wurde.

In seinem Urteil klingt indessen immer noch ein bald leiser, bald schärfer betonter Protest gegen den Gang der Dinge nach, dem er doch selbst unter zeitweiser Anerkennung desselben gedient hatte. Noch im März 1749 verwirft er in einem Briefe an Steinhofer die Handelweise der Brüder in den Jahren 1742 und 1743; er bezichtigt sie des Ungehorsams, weil sie „vor 1750 große Etablissements im Ysenburgischen, in Brandenburg, Ebersdorf Thüringen &c. angefangen, denen die sächsische Restitution allen hätte vorgehen sollen". Dies sei der Plan gewesen, den er unzähligemal bezeugt habe; durch Nichtbefolgung desselben habe man die Feinde aufs äußerste gereizt [138]).

Demnach war es also offenbar seine Absicht, zuerst die kirchenpolitischen Verhältnisse der Brüder in Sachsen zu konsolidieren. Glaubte er etwa in Sachsen jene Kombination der mährischen Kirche mit der lutherischen Landeskirche erreichen zu können, welche ihm sonst allenthalben verweigert wurde? Dieses Verhältnis, welches sich als praktisch nicht ausführbar erwiesen hatte, behält jedenfalls für ihn einen unveräußerlichen idealen Wert. Die Hierarchie ist nur in entlegenen Ländern und Reichen notwendig. Die Brüder sollten von Rechtswegen „bloße Societäten in der Kirche" sein. „Dabei

hätte ich's auch erhalten", erklärt er 1750, „wenn sich nicht etliche theologische Fakultäten in der lutherischen Kirche gegen uns vereinbart hätten, da war's besser mit der Kirche ins freie Feld hinaus, als sich einschließen lassen"[139]). Gemäß seiner Auffassung der Religionen und besonders der lutherischen Kirche mußte er es allerdings als seine von Gott ihm zugewiesene Aufgabe erkennen, keine kirchliche Neubildung in ihrem Kreise aufkommen zu lassen. Daß ihn die Verhältnisse dazu zwangen, hat ihm einen schweren, sein ganzes Berufsleben beherrschenden innern Kampf bereitet, der erst nahe am Schluß desselben in einer Betrachtungsweise sein Ende findet, welche den Beweis liefert, daß er in der göttlichen Geschichtsleitung eine Instanz erkennt, die höher steht als die bestgemeinte menschliche Religionstreue. In einer zu Ebersdorf (1751) gehaltenen Rede erklärt sich Zinzendorf dahin, es sei gewiß, daß sein beständiges Zurückhalten, daß aus den Brüdern keine Religion werden möchte, vom Haupt der Kirche selbst schlechterdings durchschnitten worden sei; durch seine Allmachtshand seien die Brüder zur alten Religion restituiert, und würden in dieser Lage vermutlich bis zu seiner Zukunft verharren[140]).

Der Selbststreit Zinzendorfs hat im Lauf seiner Entfaltung allerdings manche üble Frucht gezeitigt. Er trübte den klaren Blick des Mannes, machte ihn reizbar und unnachgiebig. Diese Erscheinungen treten in den Jahren am deutlichsten hervor, in welchen die Streitfrage einer notwendigen Entscheidung zudrängte (1743—49). Aber er offenbart zugleich ein bedeutendes Maß ethischer Treue gegen das lutherische Landeskirchentum, welches bemerkbar in einer Zeit hervorsticht, welcher unter dem Einfluß des separatistischen Konventikelwesens und der Aufklärung die rechte Schätzung des Volkskirchentums vielfach verloren, und dadurch die beste Kraft des nationalen Lebens geschädigt hat.

8. Das mährische Kirchentum „zwischeneingekommen".

Wenn Zinzendorf nicht beabsichtigte, eine neue Kirche oder Sekte in das Leben zu rufen, was wollte er, was bezweckte er eigentlich mit seinen Unternehmungen? Er hat nicht unrecht, wenn er 1749 behauptet (S.485), er habe ursprünglich nur ein einfacher Hausvater in sinu ecclesiae evangelicae sein wollen. Aus einem im August oder September 1721 geschriebenen Briefe ergiebt sich in der That, daß sein Wunsch dahin ging, als christlicher Gutsherr im Kreise der

Seinen in der Stille zu leben, und, da ihm der Beruf des Theologen von der Familie versagt wurde, auf freie Weise für das Reich Christi zu wirken[141]). Er hat dabei zunächst seine Gutsunterthanen im Auge. Indessen haben sich schon sehr früh mit diesem Hausvaterberuf weiterschauende Pläne verbunden. Er erzählt, die Familie habe „Engagements bei Höfen" gewünscht, darum habe er sich durch seinen Gutskauf so lange sicher stellen wollen, bis einmal der damalige Kronprinz von Dänemark zur Regierung kommen würde; „da dachte ich hernach in dero ganzem Königreich vor meinen Heiland Platz zu gewinnen und mich bis dahin darauf zu präparieren." Die Stellung des christlichen Gutsherrn ist also die präparatorische Vorstufe zu derjenigen eines christlichen Ministers, der ein ganzes Land für das Reich Christi gewinnen will. Wenn er die mährischen Emigranten in die Zahl seiner Unterthanen aufnahm, geschah das, um sie vor dem „Fanaticismus" zu retten, „ihre alten heiligen Kirchenordnungen und die reine Lehre des Evangelii unter ihnen zu erneuern"[142]). Aber auch das gehörte offenbar noch zur Vorbereitung, denn 1728 schrieb Zinzendorf an Magister Zimmermann in Jena: „Ich möchte gern Jesum vor vielen Tausend predigen, — das scheint vor Menschen unmöglich; darum habe ich schon 20 Jahre gewünscht, ihm in einem ganzen Königreich Bahn zu machen. Dazu hat sich's schon viele Jahre angelassen; was wird Gott thun? Jenes achte ich höher als dieses, doch mußte mich, so ich weltlichen Beruf behalten sollte, dieses ein wenig trösten"[143]). Das eigentliche Ideal ist das der Christusverkündigung an das Volk. Der Ministerplan ist nur für den Fall gefaßt, daß die Wünsche der Familie siegen und Zinzendorf genötigt wird, im Staatsdienst zu bleiben. Vor der Hand begnügt er sich mit der Arbeit auf seinem Gute und namentlich an der Emigrantenkolonie. Daß er bei seiner Thätigkeit das Wohl des Landes auch im weiteren Sinne des Wortes im Auge hatte, geht unter anderem daraus hervor, daß er dem Görlitzer Landtag 1730 einen Vorschlag zur Errichtung eines Zucht- und Arbeitshauses auf seinem Territorium unterbreitete, indem er zugleich Grund und Boden kostenlos zur Verfügung stellte. Der Vorschlag gelangte nicht zur Ausführung[144]). In demselben Jahre kam Zinzendorf in Berührung mit den Separatisten zu Berleburg und Schwarzenau (S 268). Wenn er schon die mährischen Emigranten als „verirrte Schäflein in Lehre und Praxi"[145]) kennen gelernt hatte, so waren die Eindrücke, welche er aus dem Lager der Separatisten mitbrachte, ähnlicher Art; sie bestimmten ihn, seine ganze

Lebenszeit hindurch gegen den Separatismus in jeder Form aufzutreten (S. 244 ff.). Die unter den Mähren und unter den Separatisten gemachten Erfahrungen haben ihm Veranlassung gegeben, seinen Plan der allgemeinen Christusverkündigung an die Masse zu modifizieren. Die Arbeit, die er mit seinen Genossen „in der Welt intendiere“, schreibt er 1731, sei die, „Jesum Christum den Gekreuzigten durch die Sektendecke in sein Licht hervorbrechen zu machen“.

Unter den Separatisten will er Christus verkündigen, und damit zugleich in der Richtung zu wirken suchen, daß „der zweite Teil des blutigen Sieges Christi zur Perfektion komme, daß er die zerstreuten Kinder Gottes zusammen bringe“ [146]). Mit der Arbeit gegen den Separatismus soll diejenige für die innere Einigung der Gläubigen verbunden werden. Es handelt sich bei dieser „Seelensammlung“ nicht um ein vages Ideal; sie soll als Gegengewicht gegen die damals vorhandene „Sektiererei“ dienen. Als Zinzendorfs Ministerpläne endgültig gescheitert waren und er auch durch seine Verbannung aus Sachsen an der örtlichen Leitung seiner Gutsangelegenheiten sowie derjenigen Herrnhuts verhindert war, erkannte er aus diesem Schicksal endgültig die ihm von Gott her gegebene Berufsaufgabe, mit seiner Christusverkündigung zu beginnen, indem er zugleich die geeignetsten unter seinen Genossen zu einer stets wanderfähigen Gemeinschaft um seine Person zusammenschloß. Es gilt „die Pilgergemeine sammeln und der Welt den Heiland verkündigen“. In erster Linie dachte Zinzendorf an die in sittlicher und religiöser Beziehung Verkommenen; diese will er für das Reich Christi gewinnen. „Über dieser meiner Passion wage ich alles dran.“ Hätte er das nicht ernst gemeint, so wäre er nicht in die Wetterau und am allerwenigsten auf die Ronneburg gegangen. Aber hier, in diesem separatistischen Landstrich, erwartet er das Grab seiner Kämpfe und den Anfang seiner Siege: hier wird Christus den Hirtenstab wiederfinden [147]), hier also wird die gläubige Gemeine im Gegensatz zu allem Separatismus in ihm das alleinige Haupt erkennen, unter dessen Herrschaft sie ein ungeteiltes Ganzes bildet. Dieser Gedanke, welcher der kirchlichen Zersplitterung die schlechthinnige Einheit der Gemeinde Christi entgegenstellt, bezeichnet die Richtung des Zinzendorfschen Handelns.

Als er sich zu seiner ersten Seereise, welche ihn nach St. Thomas führte, anschickte, konnte er den Genossen in seinem „Eventual-Testament“ bezeugen: „Ich sehe mit Freuden, daß zum wenig-

sten unter fünfzehnerlei Sekten der Christenheit durch unser einfältiges Evangelium vom Sühnopfer und Blutvergießen Herzen und Seelen gewonnen und zur testamentarischen Einigkeitsverordnung Joh. 17 getreten sind"[148]). Die Brüder haben also seinen Plan gefaßt und für denselben mit Erfolg gearbeitet. Wie verhält sich nun die Arbeit an der mährischen Kirche, an der Mission und Kolonisation zu diesem Plan? Zinzendorf empfindet zunächst noch nicht das Bedürfnis, seine weit verzweigte Thätigkeit zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschließen.

Noch unter dem 20. Januar 1740 schreibt er, er habe keinen „Generalplan", sondern erwarte von Jahr zu Jahr die Aufgaben, die ihm gegeben würden. Auf ein oder zwei Jahre habe er zuweilen einen „Specialplan", auf welchen er jedesmal durch die Sache selbst, um die es sich handele, gebracht werde. Unter diesen Titel gehört die Erhaltung der ohne ihn entstandenen mährischen Kirche, die Missionsthätigkeit, ferner der Plan, das Testament Christi Joh. 17 „so viel wie möglich ist, durch Gnade ausführen zu helfen, damit die zerstreuten Kinder Gottes allenthalben in Ordnung zusammenkommen, wo sie leiblich beisammen sind, nicht ins mährische (da arbeite ich vielmehr dagegen), sondern ins allgemeine Band der Gemeinschaft, dahin endlich die secta moravica auch soll, doch erst nach ihrer völligen Abnutzung in dem Teil ihres jetzigen Loses; einen Plan, so viel Seelen, als ich kann, zur Sünderschaft und Gnade zu bringen; darum habe ich die Kanzel lieb, und reise einer Kanzel zu Gefallen fünfzig Meilen". Alle diese Pläne stellt er neben einander; aus der Art, wie er das thut, ergiebt sich jedoch, daß der Schwerpunkt in der beabsichtigten Christuspredigt und Gemeinbildung ruht. Diesem Werk soll die mährische Kirche dienen. Dagegen hat er jetzt einen Gedanken aufgegeben, den er früher vertrat, nämlich den, eine allgemeine Glaubensunion unter allen lebendigen Gliedern der Kirche anzustreben. „Einen Plan, alle auch nicht beisammenwohnenden Kinder Gottes zu vereinigen, dem ich seit 1717 bis 1739 unverrückt gefolget, lasse ich aber jetzt fahren, weil ich nicht allein kein Durchkommen damit sehe, sondern in dem Gegenteil anfange, ein Geheimnis der göttlichen Vorsehung zu merken"[149]). Die Vereinigung soll also nur da ausgeführt werden, wo Gläubige „leiblich beisammen sind"; sie fällt also mit der Sorge für christliche Freundschaftspflege und Gemeinbildung zusammen. Die Grundlage, auf welcher diese, sowie die Evangeliumspredigt sich vollziehen, ist die im Jahr 1732 gewonnene Erkenntnis des gekreuzigten Christus.

Diese allein ermächtigt und verpflichtet zu jener zwiefachen Berufsthätigkeit [150]) (vgl. S. 103 ff. 281. 294).

Daher bezeichnet Zinzendorf es als seinen „Hauptplan", „die Lehre von der Allgemeinheit, Allgenugsamkeit und Unentbehrlichkeit der Wunden Jesu allgemein zu machen". Allenthalben in Amerika, England und Deutschland müsse das erreicht werden. Man wird dieser Thätigkeit in kurzer Zeil überall mit Verlangen entgegen kommen, „wo eine neue Art Pietisten nicht wieder was drein machendarf" [151]).

Indem er nun die „mährische Kirche" in nähere Verbindung mit seinem Gemeinplane setzt, räumt er ein, daß viele der unter seiner Führung entstandenen Gemeinen „die erneuerte evangelisch-mährische Form" angenommen haben, betont aber, daß diese „wenigstens um 10 Jahre jünger ist als die Gemeinschaft, davon ich und meine ersten Brüder Glieder sind". Die Gemeinbildung hat begonnen, noch ehe diese Form da war; die mährischen Brüder kamen später hinzu; „um der Sekten nicht mehr zu machen, haben wir die mährischen Brüder unter die evangelische Religion, darinnen wir lebten, miteingerückt." Die mährische Kirche ist demnach ein unwesentliches Moment im großen Ganzen der Brüderbewegung. „Denn ehe ich mein Tage gewußt, daß nur eine mährische Kirche in der Welt ist, bin ich von den Kirchensachen längst desselben Sinnes gewesen, des ich heute bin; und der Bruder, der der erste war, den ich gesehen, den habe ich so gefunden"; des Mährentums hat man sich später aus Barmherzigkeit angenommen [152]). Man hat dasselbe mit in die Richtung der freien Association auf Grund der Christuspredigt hineingezogen. Diese soll sich in der evangelischen Kirche allenthalben ausbreiten. Und zwar werden dabei keineswegs nur rein praktische Ziele verfolgt; es soll vielmehr auch ein Umschwung in der theologischen Denkweise erreicht werden im Sinne jener Methode, welche im Unterschied von der Schultheologie jede Gotteserkenntnis innerhalb des Christentums aus der Person Christi allein gewinnt (S. 342 ff.). Zinzendorf beabsichtigt 1. „die Inthronisation des Lammes Gottes, als eigentlichen Schöpfers, Erhalters, Erlösers und Heiligmachers der ganzen Welt, und die Katholizität seiner Leidenslehre als eine in theoria et praxi Universaltheologie"; 2. „ein recht gründliches und unumstößliches Etablissement des Geheimnisses der heiligen Dreieinigkeit in den Herzen der Gläubigen, die den Sohn Gottes, in dem alle Gottesfülle leibhaftig wohnet, zuerst, und bis zu ihrer Seligkeit allein kennen gelernt"; 3. „ein vertrauliches und dankbares Hinzunahen zu Gott dem Vater im

Namen und auf Kommission seines Sohnes“; 4. „ein schülermäßiges, ja kindliches Betragen gegen des heiligen Geistes Mutter- und Vormunds-Amt, in einen pünktlichen Gehorsam in Ansehung alles dessen, was Gott der heilige Geist aus dem geschriebenen Wort Gottes bei uns pro und contra erinnert“ [153]). Die neue aus der Person Christi gewonnene Gottesanschauung soll zugleich mit den und durch „die Anstalten bei Christen, Juden und Heiden“ zur Durchführung gelangen, Hand in Hand mit jenen praktischen Bestrebungen, welche „auf den völligen Ruin aller eigenen Gerechtigkeit, auf Etablierung einer sündhaften Heiligkeit und geheiligten Sünder-Art, auf Abschneidung aller Novitäten und Fürwitzes in praxi“, gerichtet sind. Dagegen sollen die alten Verfassungen respektvoll beibehalten, die leiblichen Übungen verringert, alle Ärgernisse vermieden und entwurzelt werden, während zugleich ein „ungezwungenes, unaffektiertes, munteres, redliches, dienstfertiges, Feinde liebendes, fröhliches und demütiges Betragen der Gläubigen im Umgange mit andern Menschen“ erstrebt wird. Es handelt sich um eine antipietistische Reform des christlichen Lebens auf Grund der aus Christo allein geschöpften Gotteserkenntnis, welche den Christen zum freudigen Vertrauen allein auf Gott anregt und ihn zur Liebesübung gegen die Brüder befähigt; treu an der Kirche haftend, weiß er sich frei von der pietistischen Vorschrift, allein gebunden an die mütterliche Leitung des göttlichen Geistes. Diesem Plane soll die Gemeinbildung dienen. Welche Aufgabe fällt den mährischen Brüdern zu? Zinzendorf glaubt, daß, im Fall diese nicht in sein Arbeitsfeld eingetreten wären, seine Unternehmung schon ihr Ende erreicht haben würden; „sie hätte aber bei weitem nicht den Anstoß gefunden und würde viel mehr Lob bekommen haben“. Die mährischen Brüder, welche 1724 sich in Herrnhut einfanden, sind „das pomum ἔριδος“; sie haben Zinzendorfs Sache zu einer „bestrittenen Ökonomie“ gemacht. Sie haben in dieselbe etwas hineingebracht, „das ungefähr so ist, als wie die Rhone im Genfer See, wie der Main in dem Rhein“. „Wenn sich gleiche Sachen vermischen, so ist's nicht anders möglich, als daß sie was von einander annehmen.“ Darum sind auch die Prinzipien der mährischen Kirche und diejenigen Zinzendorfs und seiner Freunde „so untereinandergekommen, daß man sie fast nicht aus einander finden kann“. Dinge, die ihm zur Last fallen, werden daher beständig der mährischen Kirche auf Rechnung gesetzt, und umgekehrt werden ihm Dinge angerechnet, welche jener von Rechtswegen zuzuschreiben sind. Etwas Fremdartiges ist also

durch die mährische Kirche in Zinzendorfs Unternehmungen hineingekommen, das teils negativ, teils positiv gewirkt hat. Es schuf einerseits „Unruhe“, andererseits „Vorteil“. Die mährische Kirche hat der eigentlichen Sache „einen mächtigen Durchbruch“ verschafft. Beides muß in gleicher Weise anerkannt werden [154]). Jedenfalls ist die mährische Kirchensache weder der Fond, noch die Substanz der zinzendorfischen Unternehmungen, sondern ein Accidens; ein von der göttlichen Providenz ihm unvermutet anvertrauter Specialposten [155]). Er hat ihren Eintritt ursprünglich für eine „Verschneidung“ seines Plans gehalten, und erst später die Wirkung der göttlichen Vorsehung erkannt [156]). Demnach bezeichnet Zinzendorf die mährischen Brüder als solche, die „nebeneingekommen“ seien. Sie haben seine Stellung modifiziert, indem sie ihn veranlaßten, als lutherischer Theolog das mährische Bistum in die lutherische Kirche hinüberzuziehen [157]). Jedenfalls ist die mährische Kirchensache nur ein Teil seines Berufs; wenn dieselbe arrangiert ist, kann sein eigentlicher Amtsgang, den das mährische Fideikommiß häufig aufhält, in Schwung kommen und mit größerer Einfachheit und nützlicherer Allgemeinheit fortgeführt werden, als es bisher aus Kondescendenz gegen jene geschehen konnte [158]). Der Plan der Gemeinbildung wird sich also in Zukunft, wenn die Verhältnisse jener Kirche geordnet sind, gesondert von ihren Interessen einfacher und umfassender ausführen lassen. Die Wiederherstellung der Brüderkirche ist ein von Christus ungesucht aufgetragenes Geschäft [159]).

Nachdem Zinzendorf die Anerkennung der Unitas fratrum in England erreicht hatte (1749), schrieb er an Steinhofer, die englische Akte sei das Ende des größten Teils seiner accidentellen Plage und des sektiererischen Religionsaccidentis, das die mährischen Brüder in seinen freien Gnadenberuf (doch auch nicht ohne Providenz) die Quere hineingebracht hätten [160]). Noch im Jahr 1750 betrachtet er sich nicht eigentlich als Mitglied der „Brüderkirche“, sondern als Lutheraner, und erkennt diese überhaupt nur insoweit an, als sie nach göttlicher Fügung dazu bestimmt war, der Darstellung des ursprünglichen Gemeinplans zu dienen. „Wir haben von Anfang nicht wollen die mährische Kirche anfangen; die ist nur nebeneingekommen, sondern wir haben wollen gegen das schwärmerische oder deistische Unwesen, das in der lutherischen und reformierten Religion und vielen andern Sekten entstanden, einen heroischen Coup wagen und ein Haus bauen für alle in eigenen Wegen ermüdeten Seelen, und da haben wir zu den 12 oder mehreren Ver-

fassungen der evangelischen Kirche die 13. hinzuthun müssen, und es darauf einrichten müssen, daß die müden Seelen aus allen Irrungen wieder herzugebracht werden könnten, und die viel tausend Verlaufenen sich wohin zu finden wüßten." Dieses Haus ist durch den Gang der Geschichte zur Notwendigkeit geworden, aber es ist und bleibt das Unwesentliche. „Die Leute denken, man müsse sich zur herrnhutischen Gemeine halten; das ist mein Sinn nicht gewesen; ich habe an keine Specialgemeine gedacht, sondern an den Generalplan des Heilandes für alle seine Jünger, die localiter beisammen sind." Aber selbst die Gemeinbildung ist nicht der letzte und eigentliche Zweck gewesen. Zinzendorf findet noch jetzt, daß Christus nicht in der Stellung anerkannt wird, welche ihm als dem alleinigen Haupte der Gemeine gebührt. „Wir finden, daß die ganze religiöse Welt von Menschen dependiert; und doch kann in religiösen Angelegenheiten nur Christus der Herr sein.

„Das ist der Grundplan, alles andere sind Modifikationen, dahin muß es noch in der ganzen Welt kommen, daß, wer mit uns zu thun hat, ein Freiherr sei in Ansehung seiner Seele" [161]). Diesem Plane soll die neuentstandene Kirche dienen. Darum ist die schon in der ersten Jugend erfaßte Aufgabe Zinzendorfs durchzuführen, nämlich die, „des Heilands Person in der Welt durchzusetzen nicht systematice, sondern durch Beweisung des Geistes und der Kraft". An ihn sind die Herzen der Menschen zu binden. Alles andere, auch die Gemeinbildung, die ihm zwar sehr am Herzen liegt, ist nur „zwischeneingekommen". Auch ohne diese würde sein „erster und eigentlicher Plan" ausgeführt worden sein. „Die Gemeinsachen sind nur Divertissements", der Himmel auf Erden, und wenn sie nicht wären, so wäre man eben einer Seligkeit mehr noch beraubt, wie etlicher anderer, die man auch nicht hat; es ist aber nicht so wichtig, die Religion darüber auf die Spitze zu setzen" [162]).

Zinzendorf verzichtet schließlich auf jedes Amt im kirchenrechtlichen Sinne und behält sich nur eine Stellung vor, welche es ihm ermöglicht, über diesem „Grundplan" zu wachen. In diesem Sinne sagt er: „Ich habe kein ander Amt; ich bin des Heilands Jünger unter euch, dem er seinen Plan gesagt, gleich vom ersten Tage an, da ich nur zwei oder einen oder noch gar keinen Kameraden hatte. Daher werde ich, solang' ich lebe, das Amt behalten und niemand um Erlaubnis fragen."

Der Mann ist fest überzeugt, schon in seiner Jugend den Auftrag von Gott her erhalten zu haben, die Person Christi als des

Hauptes der Gemeine unter den Zeitgenossen zu voller Anerkennung zu bringen. Diesem Berufe hat er gedient; die Gemeinbildung ist lediglich ein freigewähltes, die Kirchenbildung ein aufgedrungenes Hilfsmittel. Beides kann er preisgeben; jene Christusverkündigung macht er zur bleibenden Aufgabe der 1749 neu begründeten Brüder-Unität, die, solange er noch lebt, kein Mensch gegen seine Autorität wird leugnen dürfen. Es ist seine persönliche Lebensaufgabe, die er ihr, der später an ihn herangetretenen, übergiebt, damit sie im Sinne derselben arbeite.

Er denkt wohl an die Forterhaltung seiner persönlichenGesichtspunkte innerhalb dieser Unität, wenn er neben dem ordentlichen kirchlichen Amt „freie Diener des Heilandes“ verlangt. Diese sind jetzt in der mährischen Kirche zu Hause, können aber überall sein. Ihr eigentliches Interesse haftet nicht an dem, was man Religion oder Kirche nennt. Sie wissen, daß es wähend der Lebenszeit Christi zwar vielerlei Differenzen unter seinen Jüngern gegeben hat, aber doch nicht zwei Religionen, sondern nur eine Gemeine. Deshalb sind sie davon überzeugt, daß niemals eine Religion, sei sie auch besonders bevorzugt, als die Kirche Christi betrachtet werden könne. Wenn zwei oder drei solcher Diener vorhanden sind, sollen sie sich unabhängig „von allem, was Mensch und Religion heißt“, um die Person Christi sammeln, und im Sinne von Joh. 17 handeln, „und wenn's noch ärger würde in den christlichen Religionen, doch denken, als wenn sie's besser erleben würden“. „Das ist der Grundplan unserer ganzen Sache seit 1711.“ Verschiedene Formen und Methoden sind zur Anwendung gekommen, „aber doch ist immer das Eckchen, wo der Faden angeknüpft ist, der durch alle Labyrinthe durchreicht, unverrückt geblieben. Ich bin ein Glied an Christi Leibe; kommt noch eins mehr dazu, gut. Wenn sie aber alle weggehen? Ich bin's doch! Das ist die Force unserer Societät; sie mag aus 10000 bestehen oder es mögen nur zwei oder auch nur einer übrig bleiben, so kann man doch in der Christenheit nie von seinem Dienst abgesetzt werden, und wenn man im Gefängnis säße und aller Aktivität beraubt wäre, so bleibt man immer mit Exekutor von's Heilands Testament unter dem heiligen Geist“ [163]) Die Arbeit für Christus und für die lediglich auf ihn gegründete Gemeinschaft der Gläubigen erfaßt Zinzendorf als den eigentlichen Beruf jener Unität, und darum soll sie den mährisch-kirchlichen Charakter und Namen als etwas Nebensächliches und Unwesentliches betrachten. Wenn sie, die allgemeine Bedeutung des Brüdernamens

festhaltend, nicht „sektiererisch“ wird, sondern sich zum Schutze der Bedrängten aus allen Religionsparteien hergiebt, kann sie etwas schaffen im Reiche Christi. Nicht „mährisch“ soll sie sich nennen, sondern ihre Mitglieder, dem Worte Christi folgend, schlechthin als „Brüder“ bezeichnen [164]).

In dieser Richtung bewegt sich das Interesse Zinzendorfs an der neuen Unität; darum hält er an seiner schon früher ausgesprochenen Tendenz fest, auf jede kirchenamtliche Thätigkeit zu verzichten und ein ganz freies Verhältnis zu derselben einzunehmen. Er beklagt sich darüber, daß er „duplicem personam vorstellen“ müsse, da er als Ordinarius der Brüderkirche zu fungieren habe, während sein eigentlicher Beruf der eines „Evangelisten in aller Welt“ sei, „daher ich mit Schmerzen den Tag erwarte, wenn ich meine immer noch laufenden Kommissionen endlich einmal geendigt habe, und mich imstande sehen werde, die lieben evangelischen Brüder der A. K. von allem nexu mit meiner, ut cum Luthero loquar, heillosen Person loszumachen“ [165]). Er war es in der That, der nicht nur in erster Linie die Feindschaft der Theologen erregte, sondern der auch dem zunehmenden Bedürfnis fester kirchenregimentlicher Konsolidierung des Brüdertums stets wieder entgegentrat. Daß er eine derartige Loslösung dennoch nicht ausführte, lag gerade in der Stellung begründet, welche er sich als „Jünger“ im Kreis der Brüder selbst anwies. Damit hatte er die Wahrung jener innerlichen und universalen Interessen an seine persönliche Autorität geknüpft, welche er unmöglich durch ein vollständiges Aufgeben jeder kirchenamtlichen Thätigkeit schwächen konnte. Der Gedanke aber, diese durch jene innerliche Autoritätsstellung stärken zu wollen und sich als Haupt einer neuen Kirche darzustellen, liegt ihm ebenso fern wie die Ansicht, daß er überhaupt eine neue Kirche oder Sekte gestiftet habe.

Er will vielmehr durch jene eigentümliche Bezeichnung der Idee eines bischöflichen Kirchenregiments gegenüber die Wahrheit zum Ausdruck bringen, daß es lediglich Christus ist, dem die Oberleitung einer Gemeinschaft zukommt, welche für seine Anerkennung als Haupt der Gemeinde arbeitet. Zinzendorf schrieb in seinem letzten Lebensjahre einen Bericht, in welchem er dem koptischen Patriarchen Markus über die neueren Schicksale der mährischen Brüder Mitteilungen macht. Indem er seine persönliche Stellung zu denselben bezeichnen will, äußert er wieder den Gedanken, Christus sei der einige Patriarch seiner geistlichen Familie auf Erden, und alle kirchlichen Lehrer seien seine Jünger. „Diesen Jüngernamen

führte ich unter uns ein, da ich der erste Theologus in der Kirche wurde, und das darum, weil er der einzige Name ist, der zu ewigen Zeiten nicht kann den Meister bedeuten, noch jemals von ihm selber verstanden werden“ [166]).

In der mit jenem Namen gegebenen Selbstbeurteilung der Lebensstellung und Aufgabe drückt Zinzendorf deutlich aus, was er in der That jederzeit geplant hat. Als berufener Diener Christi will er das Reich dieses seines Herrn fördern, indem er seinen Namen als denjenigen, in welchem alle Heilswahrheit offenbar ist, verkündigt und die Gläubigen zur religiösen Gemeinschaft unter dem alleinigen Haupt Christus zu vereinigen sucht. Die Kirchenbildung, welche sich unter seinen Händen vollzog, ist das nebeneingekommene, aufgedrungene, an sich unwesentliche Mittel, das den Zweck erreichen half, nicht ohne ihn in seiner ursprünglichen Fassung zu alterieren, der zufolge es überhaupt nicht auf irgend welche Kirchenbildung abgesehen war. Als Kirchen- oder Sektenhaupt konnte sich Zinzendorf von seinem konsequent innegehaltenen Standpunkt aus allerdings nie auffassen.

9. Die Tropen.

Zinzendorf betrachtet sich nicht als den Mann, der dazu berufen sei, die mährische Kirche wieder herzustellen. Seine Aufgabe ist es vielmehr, die alleinige religiöse Autorität Christi zur Anerkennung zu bringen, um die gläubigen Bekenner derselben allenthalben zu christlicher Gemeinschaftsbildung anzuregen, und zwar so, daß sich dieselbe unter vollständiger Wahrung der jedesmaligen Kirchen- und Konfessionszugehörigkeit vollzieht. Die vorhandenen kirchlichen Gruppen faßt er als ebensoviel Tropen der christlichen Religion auf, welche in dem Brüderverein, dem er dient, in der Weise aufrecht erhalten werden müssen, daß jeder „Bruder“ in konfessioneller Beziehung bleibt, was er ist, indem er die Aufgabe des Bruders von dem ihm eigentümlichen Standpunkt aus löst.

Zinzendorf glaubte zwar an die dauernde Gültigkeit seiner Grundanschauung von Christus und der Gemeine, erwartete aber keineswegs, daß der im Jahre 1740 von ihm als „Brüdergemeine“ bezeichnete Verein, dem er diente, von langer Dauer sein werde. Er erblickte in demselben lediglich eine vorübergehende Darstellung jener ewig gültigen Prinzipien. Schon darum konnte er nicht daran denken, aus jenem Verein eine neben der lutherischen und reformierten stelbständig dastehende Kirche zu machen. Derselbe ist den

bestehenden Konfessionen, der lutherischen, der helvetischen und der mährisch-böhmischen gegenüber neutral. Wenn Zinzendorf bestrebt war, ihn auf die Grundlage der Augsburgischen Konfession zu stellen, steht diese Handlungsweise nicht im Widerspruch mit jener Auffassung, da die Augsburgische Konfession in seinem Urteil nicht diejenige Konfession ist, welche das lutherische Kirchentum gegen das der Reformierten und der mährischen Brüder abgrenzt, sondern das Glaubensbekenntnis, welche das evangelische Christentum von der unevangelischen Schwarmgeisterei scheidet (S. 466). Auf diesem Bekenntnis muß daher die Gemeinschaft der Brüder allenthalben stehen. Innerhalb derselben befinden sich Lutheraner, für die allerdings die Augustana im besonderen Sinne als kirchliches Symbol in Betracht kommt, Reformierte und mährische Brüder. Alle müssen bleiben, was sie sind, damit sie im Fall der Wiederauflösung des Vereins oder ihrer Loslösung von demselben nicht in kirchlicher Beziehung heimatlos werden. Dieser Gedanke schwebte Zinzendorf schon damals vor, als er den Versuch machte, die mährischen Brüder in die schlesische Landeskirche einzuführen. Der Vorschlag, welchen er in Bezug auf diese Angelegenheit entwarf, verlangt unter 5), daß die Brüder „in Liturgicis mit der übrigen evangelischen Nachbarschaft gleichgesetzt werden"; und zwar soll (6.) „eine solche Egalität mit ihnen" [den Nachbarn] eintreten, „daß, sobald der Charakter der jetzigen disziplinablen Art wieder erkaltet, sie nach und nach von unserem mährischen Plan wieder ab und (wie in Preußen [im 16. Jahrhundert] wirklich geschehen) der lutherischen Verfassung wieder heimgewiesen werden können, welches so stille und klüglich geschehen kann, daß man es von außen fast nicht gewahr wird" [167]. Da nun diese Inkorporierung in Schlesien nicht gelang und zunächst allenthalben als undurchführbar erschien, geht Zinzendorf darauf aus, jedenfalls innerhalb der Brüdergemeine die „Tropen" zu erhalten und durch institutionelle Einrichtungen sicher zu stellen. Die Gemeine ist „keine Religion, sondern nur eine Anstalt unter den Religionen". Das eigentlich Maßgebende ist die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander im Reiche Christi. Unter der Oberleitung dieses in Joh. 17 ausgedrückten Prinzipes soll eine Einrichtung getroffen werden, der zufolge jedem der drei Tropen, dem mährischen, helvetischen und lutherischen, ein Bischof vorsteht, der die Grundsätze seines Tropus vertritt. Jeder von diesen „hat sein Departement und besorgt das Geschäft des Evangelii auf seine Art" [168]. Den Gedanken der Tropenbildung vertrat Zinzendorf

ebenfalls in dem Schreiben, in welchem er seine Berufung zum vollmächtigen Diener beantwortete (S. 452); aus der Erwiderung seiner Mitarbeiter geht jedoch hervor, daß sie auch in diesem Punkt wenig geneigt waren, auf die Ideeen des Führers einzugehen [169]); sie wünschten, wie Spangenberg richtig bemerkt, eine einheitliche „bischöfliche Kirche“, in welcher alles zu einem Ganzen zusammengefaßt werden soll. Zinzendorf veranstaltete daher im Anfang des Jahres 1745 eine synodale Zusammenkunft (11.—27. Jan.), welche er dazu benutzte, den neuen Gedanken im Zusammenhang mit seiner Grundanschauung vom Christentum zu entwickeln. Das Christentum in seiner ursprünglichen Form ist in der „Religion des Heilandes und seiner Jüngerfamilie“ gegeben. Es liegt also in der geschichtlichen Person Christi vor und in demjenigen Lebenskreise, an welchem und in welchem sich diese Person unmittelbar ausgewirkt hat. Was hier sich darbietet, ist die „Originalreligion des Heilandes“. Die Apostel geben lediglich Kopien dieses Christentums Christi, welche von sehr verschiedenem Wert sind. Dies gilt in noch höherem Grade von den später entstehenden Christentumsauffassungen, aus welchen die einzelnen Religionen oder Teilkirchen sich entwickeln. Der Wert derselben liegt darin, daß sie ebensoviel *τρόποι παιδείας*, göttliche Führungsmethoden sind, durch welche die Menschen für das Reich Christi erzogen werden. Gegenwärtig kommen innerhalb der evangelischen Kirche der lutherische, reformierte und mährische Tropus in Betracht.

In Bezug auf den Begriff „Tropus“ ist Folgendes festzustellen. Derselbe bezieht sich nicht ausschließlich auf die Lehre (Zinzendorf unterscheidet schon 1744 *τρόποι διδασκαλίας* von den Tropen überhaupt als eine besondere Seite derselben), sondern auf die Religionsanschauung als solche nach ihren theoretischen und praktischen Beziehungen; so gehört dem mährischen Tropus die Betonung der bischöflichen Verfassung an. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung definiert Zinzendorf den Begriff offiziell vor der Hennersdorfer Kommission. Tropus heißt: „Methodismus in Lehre und Praxis nach den Grundideeen derselbigen Religion“, welcher die Gläubigen im einzelnen Falle angehören [170]). Zinzendorf bedient sich jedoch dieses Begriffs in der Regel in der Weise, daß er mit demselben nicht nur die verschiedenen christlichen Religionsanschauungen in abstracto bezeichnet, sondern zumeist die konkreten geschichtlichen Bildungen selbst, welche diese Anschauungen vertreten. Dies führt ihn zu einem zweifachen Gebrauch des Wortes

in dem zuletzt bezeichneten Sinne. Nimmt er nämlich seinen Standpunkt innerhalb der allgemeinen Kirche Christi in der Geschichte, so versteht er unter Tropen im wesentlichen dasselbe, was er mit dem Wort „Religionen“ bezeichnet, nämlich die verschiedenen Teilkirchen. Reflektiert er dagegen auf den besonderen Kreis des Brüdertums, so bezieht er jenen Begriff auf die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen innerhalb desselben, welche teils die lutherische, teils die reformierte, teils die mährische Christentumsauffassung vertreten. Da das Wort mährisch in einem weiteren Sinne gebraucht wurde, insofern man dasselbe auf die Brüderbewegung als solche bezog, unterscheidet Zinzendorf den „strikt mährischen Tropus“ von den andern, um die Gesellschaftsgruppe der Nationalmähren und ihrer Anhänger zu bezeichnen, welche für bischöfliches Kirchentum wirken [171]). Jede dieser Gruppen gehört also nach wie vor der Kirche an, auf welche ihr Name lautet; der Anschluß an den Brüderverein ändert darin nichts; es ist vielmehr die Aufgabe seiner Führer, die Genossen desselben bei ihren Religionen zu erhalten.

Da es Zinzendorf darum zu thun war, das „strikt mährische“ Element nicht übermächtig werden zu lassen, nachdem es 1742 die ersten Versuche zur Bildung einer bischöflichen Kirche gemacht hatte, suchte er sein Programm von 1744 zu verwirklichen und für die bedrohten Tropen der Reformierten und Lutheraner die sie vertretenden Bischöfe zu finden. Sein Bemühen war indessen zunächst vergeblich [172]). Es lag ihm sehr an, diese in den Kreis des Brüdertums hineinfallenden Teile jener beiden Kirchen intakt zu erhalten. Im Jahre 1746 wurden seine Bestrebungen mit Erfolg gekrönt, indem der königlich preußische Oberhofprediger Cochius das Amt eines Präsiden, Antistes oder Administrators des reformierten Tropus annahm [173]). Die ursprüngliche Absicht, den Begriff des Bischofs mit dieser Stellung zu verbinden, war aufgegeben worden.

Die Administration des lutherischen Tropus übernahm Zinzendorf selbst, „als ein Episcopus emeritus [seit 1741], der sich bei seiner Ordination auf die lutherischen Grundprinzipien examinieren und konfirmieren lassen“. Er weiß keinen, der dazu passender sei als er selbst. Diese Maßregel motiviert er mit dem allerdings nicht mißzuverstehenden Satze: „Ich traue keinem Bruder in der Sache; sie sind mir alle suspekt, sowie ich ihnen auch in der Materie suspekt bin; und ich glaube, es gehört zu so einem Tropo ein

bißchen Sektiererei für eine angeborene Religion, sonst wird der Zweck nicht erhalten." Das Wohl des Ganzen erfordert es, daß dieses Amt „treulich und religionsmäßig administriert wird" [174]). Zinzendorf wendet von nun an seine Hauptaufmerksamkeit dem lutherischen Tropus zu, in der Weise, daß er bestrebt ist, die Lutheraner, welche sich der Brüdergemeine angeschlossen haben, ihrer Kirche im Vollsinn des Wortes zu erhalten, so daß sie nicht etwa von einer sich bildenden bischöflichen Kirche aufgesogen werden können. In diesem Sinne sucht er die Bedeutung der Tropen zu erklären. Jeder fromme Lutheraner kann sich dem Brüdertum anschließen, ohne im mindesten seine kirchliche und örtliche Stellung zu ändern. Darum hatte Zinzendorf solche Theologen für das Amt des Administrators ausersehen, welche, wie Cochius, in öffentlichen Kirchenämtern standen, in deren Interesse es also liegen mußte, ihre Leute von dem Austritt aus den Landeskirchen zurückzuhalten oder wenigstens dafür zu sorgen, daß sie im Falle eines engeren Anschlusses an die Brüdergemeine doch den Zusammenhang mit dem angestammten Kirchentum nicht verloren. Dieser Zusammenhang ist viel wichtiger und notwendiger als die vielleicht vorübergehende Zugehörigkeit zu jenem Verein. Das soll die Einrichtung der Tropen einprägen. Wie Christus ein treuer Religionsmann war, der seine Religion aufrecht erhielt, so sollen die Christen auch an ihren Religionen festhalten. Wer durch Beruf und Familienangehörigkeit an einen bestimmten Ort innerhalb seiner Religion gefesselt ist und „mit seinem Zur-Gemeine-gehen, oder mit Veränderung seiner Umstände sein ganzes Haus in Konfusion setzen würde, weil sie mit ihm nicht einerlei Gedanken sind, der lerne doch vom Heiland ein treuer Religionsmann zu werden". Ein Bruder, welcher unter seinen Religionsgenossen thätig ist, soll „mit der Sprache seiner Religion auch das Herzwerk traktieren und die Seelen mit ihrem ewigen Bräutigam in stilo vulgari bekannt machen, und thue es doch nicht in der Art und Weise einer andern Verfassung, auch nicht nach der hiesigen Art sich auszudrücken [wie sie 1747 in Herrnhag und Marienborn angewandt wurde], sondern thue es als ein treuer Religionsmann. Das ist der Sinn der Troporum, nicht etwa, uns besser zu konservieren, noch nach Dr. Luthers Vorschlag rechtschaffene Leute, die mit Ernst Christen sein wollten, eine Gemeine für sich ausmachen zu lassen, etwa in der Religion eine Gemeine für uns auszumachen". Die Gemeinbildung soll durch die Tropen nicht unterstützt werden, sondern

der Zweck derselben liegt im Folgenden: Wenn die Brüder in den „Gemeinanstalten“ gewohnt sind, von der Religion mit Respekt zu denken, wird ein reformierter oder lutherischer Bruder auch bei längerem Aufenthalt innerhalb derselben „nicht von seiner Religion abgeschwätzt“, sondern kann ihr nachher noch mit derselben Treue dienen, „als wenn er sein Tage nicht unter den Brüdern gewesen wäre“. Der Argwohn, daß man Proselyten machen wolle, wird durch das Beispiel „der Knechte Christi, die umsonst und ohne Gewinn ihren Religionen dienen, unter Christen und Heiden“ fortlaufend thatsächlich widerlegt. „Das ist der Zweck der Troporum“ [175]). Die Tropeneinrichtung bezielt also die Erhaltung der Religionen in zweifacher Weise. Einmal sollen innerhalb der Brüdergemeine die konfessionellen, beziehungsweise nationalen Gesellschaftsgruppen intakt erhalten werden, sodann sollen die Landeskirchen gegen den Proselytismus geschützt werden. Die Brüder in der lutherischen Landeskirche sind nicht in die „Gemeinanstalten“ hineinzuziehen, sondern in ihrer Stellung zu belassen. Sie sind in dieser Stellung „Brüder“, so gut wie die Mitglieder jener Anstalten, und bilden mit den in dieselben aufgenommenen Lutheranern den lutherischen Tropus. Dieser umfaßt also diejenige Gesellschaftsgruppe im Luthertum, welche das Brüdertum vertritt, sei es innerhalb, sei es außerhalb jener Anstalten. Die Zugehörigkeit zu diesen ist nicht das Wesentliche, sondern nur die Vertretung des Prinzips. Ein reformierter oder lutherischer Christ, der im Sinne der Brüder denkt, könnte, prinzipiell betrachtet, „in seiner väterlichen Religion bleiben“, solange er lebt.

Diese Gesellschaftsgruppen, die ihre Basis allerdings in der Brüdergemeine selbst haben und von dieser aus sich gleichsam in die Religionen hinein vorschieben, sollen in der Landeskirche bleiben und ihr dienen. Auf die Frage: „Warum habt ihr denn Tropos, warum bleibt ihr nicht eine Gemeine des Heilands für euch?“ antwortet Zinzendorf mit einem Hinweis auf die gegenwärtigen Zustände innerhalb der Kirche. Die Theologen verfolgen jede freiere religiöse Bewegung im Volk. Den Frommen muß mit jenen Tropen ein Zufluchtsort gewährt werden. Über kurz oder lang werden den Theologen und Staatsmännern die Augen aufgehen, „und dann kommt es wieder in eine gewisse Freiheit des Evangelii, in eine aus Schaden gelernte Konnivenz, daß der Heiland wieder mehr Raum und Recht kriegt in den Religionen“; dann, und sei's auch erst nach 50 Jahren, wird sich die Frucht dieser Einrichtung

zeigen, „weil alsdann die Kindeskinder wieder in die Religionen zurückkommen und sie salzen". In die Gemeinen aufzunehmen sind überhaupt nur Einzelne, die in besonders gedrückter Lage sich befinden; ihrer Umgebung wird es überdies in der Regel gleichgültig sein, „zu welcher Gesellschaft sie sich wenden". Ein solcher wird aber nicht anders aufgenommen werden als „mit dem Beding, daß, wenn einmal die glückselige Zeit anbricht, daß die jetzt rumorende Unsinnigkeit cessiert, und das delirium religiosum sich einmal sopiert, daß er alsdann wieder ein treuer Diener seiner eigenen Religion, ihr treuer Religionsmann sein will und befördern, so viel er kann, daß des Heilands seine lebendige Herzenswahrheit unter seinen Genossen ausgebreitet wird, in ihrer Form, nach ihrem Wege, nach der Modifikation, die nicht die Menschen, sondern der Heiland selbst für diese oder jene Art von Gemütern gemacht oder doch verhängt hat"[176]).

Der Zweck der Brüdergemeine ist nicht die Erhaltung ihrer eigenen Existenz, sondern die Bewahrung und Belebung der großen evangelischen Teilkirchen; das Mittel zur Erreichung des Zwecks ist in jenen als Tropen geschiedenen Gesellschaftsgruppen innerhalb und außerhalb ihrer örtlichen Grenzen gegeben, welche sie mit ihrer Christentumsauffassung erfüllt, damit sie früher oder später, wenn eine besondere Brüdergemeine vielleicht überhaupt nicht mehr vorhanden ist, dieselbe für ihre Kirchen fruchtbar machen sollen. Diese zukünftige Wirkung erwartet Zinzendorf mit Bestimmtheit, namentlich im Blick auf die zahlreichen Anhänger Dippels und ihre Bestreitung der Versöhnungslehre. Der drohende Abfall wird schließlich durch die Brüder in der Landeskirche überwunden werden. „Es wird noch dahin kommen, daß unsere Tropi Religionen und diese Ketzereien werden." Wenn die Brüder eine „aparte Religion" ausmachten, so wären sie für sich; es würde ihnen alle Gelegenheit abgeschnitten sein, dem einreißenden Unwesen in den Religionen zu wehren[177]).

Zinzendorf denkt in erster Linie an die inneren Zustände der lutherischen Kirche, welche er durch die in Rationalismus umschlagende Mystik namentlich bedroht glaubt. Seine Bemühungen, die Tropen, speciell den lutherischen Tropus sicher zu stellen durch Berufung besonderer Administratoren, hat daher nicht den Zweck, Protektion zu erhalten, „die brauchen wir nicht, darum wollen wir sie auch nicht suchen". Die lutherische Religion ist die beste: in ihrem Geiste muß die Brüderbewegung verlaufen, damit jene dem neueren philosophischen Christentum gegenüber erhalten und

gefestigt werde; „ob sie uns es danken und glauben, darauf haben wir nicht zu sehen, sondern darauf, ob wir alles können so verderben sehen und noch dazu helfen. Wenn ich einmal werde gestorben sein, und es wird kein Defensor mehr von den Religionen da sein, so wird's ohnedies mit den Tropis aus sein. Laßt mir sie nur, solange ich lebe, denn ich habe noch wirklich eine gute Opinion von der Religion, aus dem, was meine Augen gesehen haben, ich bin aber fast ganz allein" (1747).

Zinzendorf sieht voraus, daß seine Auffassung, welcher zufolge die Brüdergemeine die Aufgabe hat, das Luthertum zu konservieren, im Kreis der Genossen keinen Anklang finden wird. Er steht „fast ganz allein". Daß er sich in dieser Auffassung nicht täuschte, bezeugt der Referent dieser Verhandlungen, indem er feststellt, daß „an dieser weitläufigen Demonstration" nicht alle Anwesenden gleichen Geschmack gefunden hätten [178]). Man wünschte nicht, lediglich eine Gesellschaftsgruppe in der lutherischen Kirche zu sein, sondern drängte immer lebhafter auf kirchliche Verselbständigung hin, während Zinzendorf auf der gegenteiligen Ansicht besteht, daß die Brüdergemeine mit den „erzwungenen Tropen" die Leute für ihre Kirchen erhalten soll; sie ermöglichen die Rückkehr der Lutheraner und Reformierten in dieselben, „wenn daselbst ander Wetter wird". Es handelt sich nur um einen vorübergehenden Schutzaufenthalt, um „geistliche Asyle für die ungleiche Nachkommenschaft", welche das Bedürfnis empfinden wird, der Landeskirche anzugehören. Ihnen muß der „Ausdruck der Ideeen", in welchen sie erzogen sind, erhalten werden [179]). Zinzendorf denkt keineswegs an Einzelne, die man als Abgefallene wieder in die Kirche entläßt, sondern seiner Meinung nach werden alle diejenigen, welche, aus der lutherischen und reformierten Kirche kommend, sich den Brüdern anschlossen, wieder in ihre Kirchen zurückkehren, so daß in der neu entstehenden bischöflichen Kirche nur die Nationalmähren und die ehemaligen Sektierer zurück bleiben; die übrigen sind als für die Landeskirchen gerettet zu entlassen, nachdem die mährische Kirche ihnen ihre wesentlichen Güter mitgeteilt hat. Die Kinder Gottes in den beiden protestantischen Konfessionen sollen durch Vermittelung der Tropi „so viel als möglich von den mährischen Privilegiis, dem freien Kirchgang und unserer Grundregel, daß der hl. Geist freie Hand behalten müsse, erhalten, lieber als daß sie Separatisten und ihre Kinder Naturalisten und Tiere werden; sobald das geschehen, muß man sie wieder von der Episkopalkirche

separieren und in ihrer Religion als ein Licht leuchten lassen". Die „strikt mährische Kapelle" soll denen verbleiben, die entweder aus der mährischen Kirche selbst oder aus intolerierten Sekten und Religionen zusammengekommen sind und sich nicht wieder in eine andere Religion hineinbegeben können[180]).

Hier wird das Ziel, welches Zinzendorf im Auge hat, klar dargelegt. Die neue aus der mährischen Emigration erwachsene auf dem Brüderbistum ruhende Kirche hat abgesehen von den Missionsgemeinden nur die Emigranten und Separatisten in sich aufzunehmen, die nun, für die Augustana gewonnen, als evangelische Christen betrachtet werden können. Alle übrigen finden in ihr einen zeitweiligen Zufluchtsort, in welchem sie vor den zersetzenden Wirkungen des Separatismus und Naturalismus, welche in der Kirche sich vollziehen, für diese bewahrt werden, um dann wieder in ihre Religionen ganz zurückzukehren, ausgestattet allerdings mit dem Gedanken der evangelischen Freiheit, die sich in religiösen Angelegenheiten nur an die Autorität Gottes in Christo gebunden weiß. Darum müssen aus ihnen konfessionelle Gruppen gebildet werden, die, unter besonderer Leitung stehend, im engsten Zusammenhang mit den betreffenden Teilkirchen erhalten werden. Das sind die Tropen. Sie bilden also Teile der Konfessionskirchen, welche für eine bestimmte Zeit teils äußerlich, teils bloß innerlich gleichsam in die Brüderkirche hineingezogen worden sind. Die Konfessionsunterschiede dürfen daher nicht, wie es durch die „Sendomirsche Union" (1570) geschah, absorbiert werden; die Aufgabe jener Präsiden, welche nicht der mährischen Hierarchie angehören, ist vielmehr die, für ihre Erhaltung zu sorgen und zwar in der Weise, daß „den sämtlichen Lutheranern und Reformierten und ihren Kindern auf allen Fall, wenn entweder die Brüdergemeine wieder degenerierte oder sie selbst anders als jetzt denken sollten, der Rückweg zu ihren angeborenen Verfassungen frei und offen bleibe". Die mährische Verfassung wird zugleich dadurch vor der Gefahr bewahrt, mole sua ruisse.

Für das Recht dieser Anschauungsweise beruft sich Zinzendorf auf die Thatsache, daß in Preußen und Polen ganze Gemeinden gefunden würden, die ehemals zur Unität [der böhmischen Brüder] gehört hätten, nun aber sich als Teile der Landeskirche betrachteten[181]). In derselben Weise, wie die Tropen dazu dienen, die betreffenden Brüder später wieder der Landeskirche zuzuführen, ollen sie schon jetzt darauf hinarbeiten, nicht die Gemeine zu ver-

stärken, sondern viele Tausend aus ihr heraus zu halten, welche auch Kinder Gottes sind; sie sollen ihren Kirchen erhalten bleiben. ohne in die engere Gemeinschaft mit der Brüdergemeine zu treten [182]), Dieser Gedankenkreis kehrt stetig bei Zinzendorf wieder. Der Wert der Tropen besteht indessen nicht nur in ihrer die Religionen konservierenden Bedeutung; sie bewahren schon jetzt die Brüder vor dem dogmatischen Streit, der leicht entstehen kann, wenn die ursprüngliche religiöse Begeisterung geschwunden ist. Jetzt, sagt Zinzendorf (1750), sei „alles in einer geistlichen Trunkenheit"; sobald man wieder in die Bahn des Gewöhnlichen einlenken werde, „da werden die verschiedenen Meinungen wieder angehen, da werden die Leute wieder in ihr Fach geschoben werden müssen, die in ein anderes nicht taugen". Wirft man dagegen die Religionen unter einander, so entsteht über kurz oder lang Zank [183]). Die Rettung liegt darin, daß jeder den Tropus des andern anerkennt und ihn nicht für den seinigen zu gewinnen sucht. Ein Tropus religionis in unitate ist nach Zinzendorfs Ansicht nichts Aktives, sondern etwas Passives; man läßt dem Einzelnen seine religiöse Überzeugung. In diesem Punkt stimmen die Brüder mit den Theologen nicht überein. „Sie behaupten, das ist wahr und das ist falsch; das können wir auch und öfters mit mehr Gewißheit als sie; aber ihr damnamus, damit sie die belegen, die die Wahrheit nicht so wie sie begreifen, können wir nicht nachsprechen; das ist absurd und unnötig; denn entweder begreift einer die Haupt- und Herzwahrheiten darum nicht, weil's ihm noch nicht gegeben ist, wie kann ich den verdammen; oder, ist es ihm gegeben, und er macht sich nur eine andere Vorstellung der Wahrheit so braucht man ihn deswegen nicht zu richten. Nur müssen die, welche sich differente Ideeen von einer und derselben Wahrheit machen, nicht colloquia mit einander halten, um einander zu ihren Ideeen herüberzuholen" [184]).

Der Hauptzweck, welchen Zinzendorf mit den Tropen verbindet, ist indessen doch derjenige, daß sie die „Thüren" frei halten, durch welche die Brüder wieder in die Landeskirchen zurückkehren können. Man vermeidet jeden Indifferentismus, man „hält die diversos modos concipiendi möglichst aus einander", damit der Stärkere den Schwächeren nicht aufreibt, und der Einzelne jederzeit „wieder ganz lutherisch oder reformiert werden kann, wenn er's vorher gewesen, ohne daß es viel Aufsehen macht. Sie verhüten den Schein der Apostasie, der ein odium sectae prioris auf dem Rücken trägt, vorwärts und rückwärts" [185]).

Es ist durchaus Zinzendorfs Absicht, trotz der nebeneingekommenen und nebenangestellten mährischen Kirche mit seiner Arbeit innerhalb des volkskirchlichen Gebiets zu verharren.

10. Die Brüder-Unität als ein Ganzes.

Wenn Zinzendorf über die mährische Kirche reflektiert, tritt fast ausnahmslos der Widerspruch zutage, welcher zwischen den Tendenzen der christlichen Gemeindeorganisation an sich und des mährischen Kirchentums besteht. Zinzendorf will „Dörfer des Herrn", kleinere oder größere, nach Maßgabe des lokalen Bedürfnisses sich bildende religiöse Gemeinschaften innerhalb der Landeskirchen, welche zugleich Träger der neuen Art der Gotteserkenntnis aus Christo sind. Da tritt ihm stets der Selbständigkeitsanspruch des mährischen Kirchentums in den Weg, welchen er jedenfalls zunächst mit Rücksicht auf die entstandenen Missionen und auf die religionslosen Separatisten, die sich ihm angeschlossen haben, anerkennen muß. Seinem eigenen Urteil zufolge scheint seine Arbeit in zwei getrennten Richtungen zu verlaufen. Einerseits schafft er einen großen Bruderverein Christusgläubiger in seinem Sinne, der sich als rechtlich nicht fixierte Größe innerhalb des Landeskirchentums befindet, dessen Grenzen vollständig flüssig sind; andererseits stellt er den mährischen Emigranten und ihren separatistischen Freunden das alte Brüderkirchentum wieder her. Er dient also sowohl einer Brüdergemeine oder Unität, die als solche jedem einzelnen kirchenpolitischen Schema indifferent gegenübersteht, da sie im Gebiet aller Teilkirchen Fuß faßt, als auch einer Brüderkirche, die, unter bischöflicher Leitung stehend, das „strikt mährische Schema" allein vertritt.

Da nun unter seinen Händen dennoch eine einheitliche Größe entstand, nämlich die in Preußen (1742. 1746), in England (1749) und in Sachsen (1750) rechtlich anerkannte Brüder-Unität, „Unitas fratrum", oder „evangelische Brüderkirche" (nach späterer Benennung), so entsteht die Frage, ob und wie weit er selbst die Doppelströmung, welche seine Gedanken beherrscht, in ein Flußbett hineingeleitet hat.

Gab es für Zinzendorf eine Unität als einheitliche Größe?

a. Die Unität unter kirchenpolitischem Gesichtspunkt.

Daß innerhalb der Missionsgebiete durch die mährischen Brüder ein neues Kirchentum aufgerichtet wurde, deutet Zinzendorf schon 1740 an (S. 476). Durch die Herübernahme des altbrüderischen Bischoftums erhält dasselbe den Charakter der „mährischen Kirche", welche als rechtlich selbständige Größe sich nun zu entfalten beginnt, indem sie auf Grund der bischöflichen Weihe ein kirchliches Beamtentum schafft, das zu selbständigen Kultushandlungen berechtigt ist. Wenn Zinzendorf als lutherischer Theologe dieses Bischoftum übernahm, war seine Stellung doch nicht bloß die eines Schatzhüters. Anders wie Jablonsky stehend, hatte er ein neu sich bildendes mährisches Kirchentum unter sich, das jedenfalls durch jene Kombination eine direkte Relation zu den nichtmissionarischen Unternehmungen des Grafen erhielt. Er sieht sich daher genötigt, dieses Beziehungsverhältnis festzustellen. Jene Unternehmungen gelten der „Gemeine Jesu", das heißt der innerhalb aller Teilkirchen vorhandenen Gemeinde Christi, welche durch das Mittel der Christuspredigt und der freien religiösen Association in ihrer Einheit gekräftigt werden soll. Er faßt dieselben unter dem Namen „Gemeinanstalten", „Brüdergemeine" oder „Gemeine" schlechthin zusammen. Diese Anstalten sind kirchenrechtlich betrachtet nicht als „Religion" oder Teilkirche aufzufassen, sondern als Organisationen innerhalb sämtlicher Teilkirchen. Die neuentstehende mährische Kirche steht zu ihnen allerdings in einem engen Wechselverhältnis. Keineswegs deckt sich dieselbe mit der Gemeine Jesu, auch nicht mit der auf der Grundlage dieser sich sammelnden Brüdergemeine, sie ist vielmehr Mittel zum Zweck der Gemeinbildung. Sie bietet den notwendigen kirchenrechtlichen Titel, unter dessen Anwendung für jene gearbeitet werden soll. Die mährische Kirche kommt im Urteil Zinzendorfs nicht als Kirche im Vollsinn in Betracht, weder als kirchenregimentliche, noch als kultische Größe, sondern als Rechtstitel. Die Bischöfe haben denselben zu vertreten; die sich der Brüdergemeine Anschließenden können sich unter den Schutz desselben begeben. Sobald das Prinzip der Gemeinbildung volle Anerkennung findet, so daß es sich ungehindert verwirklichen kann, ist dieses Hilfsmittel aufzugeben; dann wird auch das Bischoftum unnötig. Die Brüdergemeine steht sodann als eine freie internationale und interkonfessionelle Größe da, ohne sich in irgend einer Weise an ein bestimmtes Kirchenum anzulehnen. So faßte Zinzendorf die Kombination der mäh-

rischen Kirche mit seinen Gemeinanstalten in den Jahren 1739 und 1740 auf. Er konnte sich dabei auf die Thatsache beziehen, daß die preußische Regierung das Brüderbistum als eine kirchenpolitisch berechtigte Erscheinung anerkannt hatte, ohne dieselbe unter den Gesichtspunkt zu stellen, daß sie die Herstellung einer neuen vierten Religion im Reich begründe. Da der nun gewonnene Rechtstitel dazu dienen soll, den Gemeinplan zu verwirklichen, faßt Zinzendorf alles, was er beabsichtigt und thut, unter demselben zusammen. In dem Sinne redet er von „dreierlei Gemeinschaft", welche man in der mährischen Kirche mit den Gläubigen habe, 1) die Gemeinschaft mit den Gläubigen in allen Religionen, welche in ihren Verfassungen bleiben und nicht nach den religiösen Einrichtungen der Brüder verlangen sollen, 2) die Gemeinschaft derer, welche ohne eine specielle Seelenführung nicht bestehen können und daher in die „Gemeine" aufgenommen werden müssen; auch diese „behalten ihre Religion bei" 3) die Gemeinschaft der „Streiter", d. h. derjenigen Brüder, welche sich frei zum Dienst im Reiche Christi, besonders zur Missionsarbeit entscheiden [186]). Der mährische Titel hat indessen keinerlei partikularistische Wirkung auszuüben. Man „muß nicht denken, daß wir an eine Sekte in der Welt jemals gebunden können werden" [187]). In Amerika, dem Lande der religiösen Freiheit, glaubt Zinzendorf daher dieses Schutzmittel überhaupt entbehren zu können. In Europa bedarf die Gemeinbewegung der mährischen Kirche als eines Hauses, in dessen Umhegung sie sich vollziehen kann; der Grund liegt in dem „in Europa noch herrschenden Gewissenszwang". Darum ist jene Kirche nach Gottes Fügung wieder hergestellt worden; sie ist ein „Haus Gottes, aber ein temporales Haus", nicht das Haus „das nicht mit Händen gemacht ist". In Amerika herrscht Gewissensfreiheit, darum ist ein solches Haus nicht nötig; aus diesem Grunde legte Zinzendorf die Bischofswürde nieder, ehe er seine amerikanische Thätigkeit begann [188]). Dagegen gilt für Deutschland die Definition: „Wir sind philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischem Rock" [189]).

Die geschichtliche Fortentwickelung in der deutschen Heimat nahm indessen eine Richtung, welche weit von der Auffassung Zinzendorfs sich zu entfernen schien. Indem er selbst tiefeingreifende kirchenregimentliche Akte vollzog, schien seine bischöfliche Stellung doch mehr als ein bloßer Rechtstitel zu sein. Er selbst giebt zu, daß er bei Gelegenheit seiner Gegenmaßregeln gegen die Kirchenbildung der Brüder die Rolle eines Bischofs gespielt habe [190]); ferner entstand unter seinem

Einfluß ein neuer durchaus selbständiger Kultus. Von seinen Mitarbeitern genötigt, entschloß sich Zinzendorf sogar, die Kirchengrade der alten böhmischen Unität in die Brüdergemeine einzuführen, so daß für den Dienst am Wort und Sakrament Akoluthen, Diakonen und Presbyter geweiht wurden (1745)[191]. Die Brüdergemeine besaß demnach alles, was zur Konstituierung einer Teilkirche gehört, ein mit der Weihe und Anstellung der Beamteten betrautes Kirchenregiment und eine immer vollständiger sich ausbildende Gottesdienstordnung. Doch legt Zinzendorf auf dieses Kirchentum keinen Wert. Es ist ihm nach wie vor nichts anderes als das Mittel, welches eine freie Bewegung in religiöser Beziehung möglich macht. Der Schwerpunkt der Brüdergemeine liegt keineswegs da, wo sie als eigene Kirche auftritt, sondern da, wo sie innerhalb des Luthertums verharrt und auf stetige Verfassung überhaupt verzichtet. In Sachsen, in der Oberlausitz, wo keine Verfassung ist, „als die sich von Jahr zu Jahr findet", ist das „Hauptetablissement", „das wichtigste von allen, denn es gründet sich auf unsere Orthodoxie und Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession und auf die absolute mährische Gewissensfreiheit". So sind auch die schlesischen Gemeinen zu beurteilen[192].

Jene in den Landeskirchen von Sachsen und Schlesien vorhandene Fraktion brüderisch gesinnter Lutheraner (S. 501 ff.), die einerseits dem mährischen Titel die Gemeindeorganisation verdanken und andererseits gegen die mährische Hierarchie durch den lutherischen Tropus und sein Präsidium genügend geschützt sind, steht für Zinzendorfs Betrachtung im Vordergrund. Bei seinen Verhandlungen mit der sächsischen Regierung ist es ihm lediglich darum zu thun, nicht einer Kirche, sondern jener Fraktion Existenzrecht zu verschaffen und die Regierung zur dauernden Beschützung derselben zu bewegen. In dieser Gruppe liegt der einheitliche Mittelpunkt des ganzen Brüdertums, das von ihr aus im lutherischen Sinne beeinflußt werden soll.

Nachdem Zinzendorf 1748 die Absendung einer Prüfungskommission nach Hennersdorf veranlaßt hatte, war es seine bestimmte Absicht, diesen Gedanken zu verwirklichen. Er bezweckt, „Ihro Königlichen Majestät meinem allergnädigsten Herrn und dero evangelischem Ministerio die Direktion der ganzen mährischen Kirchensache, nicht allein der lutherischen, nicht allein der in dero Landen etablierten, sondern auch aller in Europa und andern Weltteilen subsistierenden Verfassungen dieser Kirche durch teils indirekte, teils direkte Oblationen dieses

Kirch-Lehns titulo gratioso nec nimium operoso zu behändigen, und zwar durch folgende actus voluntarios: 1) Einer Untersuchung meiner Person und einer Resignation meines Amts in dero Händen mit Erwählung des kursächsischen Oberhofpredigers [Dr. Hermann] zum Präsidi honorario dieser uralten Kirche, die nunmehro Aug. Conf. amplektieret und zwar primo loco. 2) Fürstliche Beschickung des Synodus jetzt und später. 3) Generaluntersuchung aller mährischen Kirchensachen. Die eigentlichen Ursachen meiner hierunter führenden Intention sind: Durch einen freiwilligen nexum mit Kursachsen und der A. K. die mährische Kirche 1) auf die nächsten Mannesalter hin orthodox zu halten, 2) einen chimärischen Anwachs und tyrannische Usurpation zu verwehren. .... 5) Wenn das apostolische und jetzige Werk Gottes bei der mährischen Kirche tractu temporis wieder cessieren und einige coetus ehrlicher, christlicher und etwas gebesserter Religionsleute hinterlassen sollte, das um so vieler Menschen und Nationen Heils willen indulgierte praecipuum sachte wieder eingehe und zur Vorbeugung neuer sektiererischer und unnötiger Diversität, cessante causa, societatem ipsam cessieren, und ohne alles Aufsehen der lutherischen Kirche, als nach meiner Erkenntnis besten Religion, wieder heimfallen zu lassen, wie sich im Gegenteil die polnische Branche dem Calvinismus wirklich inkorporieret hat" [193]).

Zinzendorf hat wenig Vertrauen zu dem mährischen Kirchentum. Mag es sich noch so energisch geltend machen, mag es seine großen Verdienste haben, er rechnet nicht mit demselben. Es ist ihm immer noch nichts anderes als das Schutzmittel, unter dessen Beihilfe jene Brüderfraktion in der lutherischen Kirche ihre Gesellschaftseinrichtungen beibehalten kann. Da mit jener alle Arbeitsfelder der Brüder eng verknüpft sind, soll das ganze Brüdertum als solches der sächsischen Regierung in der Weise unterstellt werden, daß der Oberhofprediger von Dresden als Praeses honorarius an seiner Spitze steht und die Synoden vom König beschickt werden, bis die Wiederauflösung in die Landeskirche hinein erfolgt.

Wie etwa eine Missionsgesellschaft mit Korporationsrechten innerhalb eines Einzelstaates und einer Teilkirche besteht, Besitzungen und Arbeitsgebiete in überseeischen Ländern hat, die so lange von ihr abhängig sind, als sie selbst existiert, und im Falle ihrer Auflösung zunächst auf sich selbst gestellt werden, so soll jener Verein von Brüderlutheranern in Sachsen, Schlesien u. s. w. dastehen, bis er sich wieder in die Landeskirche hinein auflöst und seine Arbeits-

gebiete sich selbst überlassen bleiben. Zinzendorf erwartet offenbar keine lange Dauer der Unität in Deutschland. Was soll im Fall der Auflösung aus jener ihr verbundenen mährisch-bischöflichen Kirche werden? In so bedeutsamer Weise hat sie sich entwickelt, daß mit einem längeren Fortbestand derselben gerechnet werden muß. Zinzendorf faßt daher die Eventualität ins Auge, daß, während die andern Tropen sich wieder in die ihnen entsprechenden „Religionen" auflösen, die aus den „strikt mährischen" Mitgliedern der Brüdergemeine und den ehemaligen Separatisten sich bildende bischöfliche Kirche selbständig sich forterhalten werde. Beides, jenen lutherischen Brüderverein und diese Kirche, denkt er sich örtlich von einander geschieden. In einem vor 1750 entworfenen Aufsatz äußert er den Gedanken, daß der Sitz des episkopalen Tropus London sei und der des lutherischen Herrnhut.

In dieser Richtung bewegen sich die Gedanken, welche er auf der im Januar 1749 abgehaltenen englischen Provinzialsynode vorträgt. Das „Apostolat", d. h. die freie Brüderthätigkeit im Sinne Zinzendorfs, und die mährische Kirchensache müssen getrennt werden. Die Verhandlungen der Hennersdorfer Kommission (1748) haben das klar gemacht. Beide haben sich bisher gegenseitig gehindert. Die mährische Kirche hat daher seit dem genannten Zeitpunkt auf eine förmliche Aufnahme in Sachsen verzichtet, indem sie nur Gastrecht für sich verlangt, und zwar an solchen Orten wie Herrnhut und Barby, wo sich von ihr gegründete Gemeinen befinden. In den preußischen Landen „ist die Hierarchie der mährischen Kirche erkannt"; da sie also innerhalb derselben „ein status ist, so kann sie eo ipso daselbst kein Apostolat exerzieren"; sie hat auf eine freie Thätigkeit, wie sie die Brüder in Sachsen ausüben können, zu verzichten und unter Vermeidung alles Proselytenmachens nur Einzelne, besonders Bedürftige aufzunehmen, da sie „dermalen die allgemeine hospita" der Kinder Gottes ist. Die mährischen Kirchgemeinden in Schlesien sind isolierte, seitabgelegene Sammelstätten Bedrängter, die hier „zur Stunde der Versuchung so verwahrt seien, als Leute, die in eine Seitenfestung geflüchtet, die dem Feind nicht im Wege liegt und daher als eine harte Nuß bis aufs letzte verspart wird" [194]). Während diese Kirche in Sachsen nur Gastrecht hat, kommt ihr in Preußen ein sehr eingeschränktes Existenzrecht zu.

Im Lauf des Jahres 1750 erhielt Zinzendorf das „Versicherungsdekret" vom 20. Sept. 1749, in welchem „die evan-

gelisch-mährischen Brüdergemeinden" in Sachsen anerkannt und mit „freiem Religionsexercitium" ausgestattet wurden. Der Graf erklärte, dasselbe nicht annehmen zu können; er habe dem Ministerium in Dresden dargethan, daß Herrnhut eines Dekrets überhaupt nicht bedürfe; es sei eine „evangelisch-lutherische Brüdergemeine" und solle es bleiben. Die mährische Episkopal-Kirche dagegen könne in Sachsen überhaupt nicht bestehen, denn man dürfe keine Hierarchie in ein „presbyterianisches Land" bringen. Schon die Kommission (von 1748) habe indessen nicht in dieser Richtung gehandelt, und nach Abschluß derselben sei ihm von Dresden aus der Auftrag zugegangen, den Brüdern bekannt zu machen, daß der König gesonnen sei, „die Gemeinen aufzunehmen". Diesen Gedanken habe er zurückgewiesen und zugleich ein Projekt (S. 509) übersandt, des Inhalts, daß der Oberhofprediger (Dr. Hermann) zu Dresden die Oberleitung des sächsischen Brüdertums übernehmen solle. Obgleich man diese Eingabe acceptierte, gelangte man schließlich doch zu dem Resultat, jenes Dekret vom 20. Sept. 1749 zu erlassen. Zinzendorf protestiert lebhaft gegen dasselbe, weil es das Zugeständnis eines „unbeschränkten Religionsexercitiums" enthält. Lutherische Brüder brauchen das nicht; sie glauben zu thun, „was die Religion mit sich bringt, und obgleich ihre Weise nicht allgemein gemacht werden könnte, um anderer Ursachen willen, so brauchten sie doch keine Permission dazu" [195]).

Zinzendorf hält noch jetzt an der Ansicht fest, daß die evangelisch-lutherischen Brüder in Sachsen kein eigenes Kirchentum zu bilden haben, und weist daher die in dieser Richtung erfolgenden Maßnahmen der Regierung zurück. Wenn man beachtet, daß er andererseits auf die Anerkennung der Brüder in England hinwirkte und dieselbe auch schon am 12. Mai 1749 erlangte, und zwar in der Weise, daß die „Unitas fratrum" dabei als „eine alte evangelisch-bischöfliche Kirche" gewertet wurde [196]), so ergiebt sich daraus deutlich, daß er in der That das Brüdertum, soweit es bischöfliche Kirche geworden war, nach England verweisen will. Hier hat der strikt mährische Tropus seinen Mittelpunkt zu suchen, während der lutherische, innerhalb der sächsischen Landeskirche stehend, sein Centrum in Herrnhut findet.

Diese Anschauung stellt Zinzendorf in einer Deduktion vom Herbst 1750 fest. Der lutherische Tropus, welcher innerhalb der Unität schon 1570 durch den Consensus sendomiriensis ge-

stiftet, dann aber durch den reformierten absorbiert wurde, ist nun wieder restituiert; seit 1736 hat er sich weit ausgebreitet. Die Unitas fratrum hat das ganze Apostolat, d. h. „die Predigt des Evangeliums unter fremden Nationen, die nicht eben Heiden sind", seinen Vertretern überlassen. Ihm gehört das theologische Seminar an. Wenn Zinzendorf nicht ohne vorhergehende Untersuchung aus Sachsen verbannt worden wäre [1736], hätte die Erneuerung des Episkopats in diesem Tropus vermieden werden können. Die angedrohte Aufhebung Herrnhuts nötigte dazu, „dem mährischen Tropus seine eigene Hierarchie, i. e. seine von Menschen unabhängige Existenz zu restituieren". Auf der anderen Seite habe er „den lutherischen Tropum nicht gern wieder aus unserer Kirche herauslassen" wollen und darum dieses außerordentliche Amt in eigener Person angefangen und abgeschlossen; 1737 ließ er die bischöfliche Ordination für die evangelisch-lutherischen Brüder auf sich übertragen; um aber zu verhüten, daß die lutherische Gemeine wieder dadurch in die absolute Gewalt der mährischen Hierarchie geriete, habe er in seiner Person „die formam episcopalem in Lutheranismo" 1741 wieder aufgehoben, mit dem Vorbehalt, daß die synodale Vertretung dieses lutherischen Tropus künftig einem dieser Kirche angehörigen Administrator übertragen werden solle. Demnach hat also der lutherische Tropus mit dem Bischoftum nichts mehr zu thun, sowie er andererseits dagegen geschützt ist, daß der reformierte Tropus ihn nicht wieder, wie schon früher einmal geschehen ist, verschlingt.

Der letztere ist von dem ersten reinlich getrennt zu erhalten. Berührung zwischen beiden und gegenseitige Ergänzung findet nur auf den gemeinsamen Synoden statt. Herrnhag, in einer reformierten Gegend gelegen, sollte der Mittelpunkt dieses Tropus werden. Der Bischof Polykarp Müller hat „die Schwachheit begangen", weil die Regierung Mähren im Lande haben wollte, „die Verfassung des Herrnhag episkopal zu machen, mithin die Reformierten und Lutheraner abermals unter die Hierarchie zu vereinigen, i. e. auf gut sendomirisch zu konfundieren". Gegen Zinzendorfs Protest wurde die Müllersche Auffassung von seiten der Regierung 1743 (1. Jan.) kontraktlich festgestellt. Dadurch verlor dieser Tropus seinen Mittelpunkt an die mährische Hierarchie, welche auch den lutherischen Tropus in Amerika und Schlesien einengte. Die reformierte Angelegenheit kam 1746 zu einem Abschluß, indem Cochius das Amt des Administrators übernahm; bald darauf gelang es

Zinzendorf, sämtliche Tropen zur Annahme der Augustana zu bewegen, und auf dieser Grundlage wurde nun das jetzt gültige Verhältnis geschaffen. Die mährische Hierarchie wird an sich von der sächsischen Regierung im Lande geduldet, ihre Vertreter haben sich indessen von Zinzendorf überzeugen lassen, „daß J. M. Kur- und anderen Landen mit einer fremden Hierarchie wenig genützet und allein durch die residentiam tropi lutherani Unitatis unter sächsischer Hoheit der ganzen evangelischen Kirche realiter gedient sein könne". „Daß die hierarchia fratrum ihren Sitz nunmehro jure postliminii in England genommen und den strikt mährischen Tropus, so viel ohne der schlesischen, reicherischen und holländischen Gemeinen Nachteil geschehen kann, hauptsächlich dahin zu ziehen veranstaltet, ist bekannt."

Die bischöfliche Kirche hat ihren Sitz, das betont Zinzendorf auch hier wieder, nicht in Deutschland, sondern in England. Die beiden andern Tropen sind durch fortgesetzte Anstellung von Administratoren sicher zu stellen; vor allen Dingen ist notwendig, daß der lutherische in seinem Bestande gesichert wird, was dann geschehen würde, wenn die sächsische Regierung die Berufung des Oberhofpredigers Dr. Hermann in Dresden in dieses Amt des Präsiden anerkennt. Durch diese Beziehung zur Regierung wird das lutherische Brüdertum gegen jede Beeinträchtigung durch das Reformiertentum geschützt [197]. Indem Zinzendorf die Unität einheitlich gestalten will, beabsichtigt er sowohl seinem lutherischen Gewissen, als den Wünschen seiner Brüder, als auch den Ansprüchen vieler seiner Gegner gerecht zu werden. Der äußerst komplizierte in zahlreichen Wiederholungen dargebotene Entwurf, zu welchem er gelangt, lehnt sich unverkennbar an den von ihm mehrfach erwähnten Consensus sendomiriensis von 1570 an. Diesem zufolge sollte das kirchliche Ganze aus drei gegen einander selbständigen Fraktionen bestehen; der Gedanke wurde indessen dadurch wesentlich modifiziert, daß man doch bestrebt war, ein einheitliches Bekenntnis zu Grunde zu legen, nämlich das reformierte. Zinzendorf will jetzt denselben Gedanken in der Unität, die am 12. Mai 1749 im Vollsinn des Wortes wiederhergestellt ist, korrekter durchführen. Allerdings hat er sie auch auf die Grundlage eines gemeinsamen Bekenntnisses, nämlich der Augustana gestellt, doch sieht er in dieser, wie früher nachgewiesen wurde (S. 338), das evangelisch-christliche Bekenntnis κατ' ἐξοχήν, nicht eine Sonderkonfession, durch welche die Unität als solche davor bewahrt werden soll, in derselben Weise, wie die alte

Brüderkirche in ihren späteren Zeiten, unevangelischen, socinianischen oder täuferischen Einflüssen zu unterliegen.

Auf dieser gemeinsamen Grundlage erheben sich nun drei streng von einander gesonderte nur auf gemeinsamen Synoden sich berührende Fraktionen; 1. Die lutherisch-evangelischen Brüder, welche ihren Stützpunkt am sächsischen Oberhofprediger und an der sächsichen Regierung haben; 2. die aus den mährischen Brüdern und den ehemaligen Separatisten sich bildende Episkopalkirche, welche ihren Sitz in England hat, einige isolierte Gemeinen in Deutschland, zum Beispiel in Schlesien besitzt und in Sachsen nur Gastrecht beanspruchen darf, weil man ihr die Gründung der dortigen Kolonieen verdankt; 3. der reformierte Tropus. Auf diesen legt Zinzendorf wenig Gewicht; er denkt sich denselben hauptsächlich in Holland ansässig. Die Aussonderung desselben ist ihm deshalb geboten, weil er keine Kryptocalvinisten unter den lutherischen Brüdern haben will [198]).

Die Missionen weist Zinzendorf nicht dem lutherischen Tropus in Sachsen, sondern der bischöflichen Kirche in England zu; auch die „holländische Mission“ ist ihr übergeben worden, „so lange, bis der reformierte Tropus in der rechten Ordnung sein würde“.

Da dieser im Urteil Zinzendorfs wenig Bedeutung hat, stellt sich ihm die Unität, äußerlich betrachtet, in zwei Teilen dar. Sie ist einerseits bischöfliche Kirche in England und auf den Missionen; auch Amerika rechnet er zu dieser; sie ist andererseits eine societas, ein freier christlicher Verein innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche Sachsens, beziehungsweise Deutschlands. Wohin er die außersächsischen Gemeinen rechnen soll, ist ihm selbst noch nicht vollständig klar [199]).

Während jene als selbständige Kirche auftritt, hat dieser im Sinne Zinzendorfs das Apostolat zu pflegen durch Christuspredigt und Gemeindeorganisation. Die Unität ist also im Auslande Kirche im Vollsinn des Worts, im Inland Verein innerhalb der Kirche.

In diesem Sinne macht Zinzendorf gegen den sächsischen Minister Grafen Hennicke wiederholt geltend, daß „die episkopale Haupt- und reformierte Nebenlinie“ in Sachsen nicht bestehen dürfe. „Gastrecht ist ein privilegium tacitum omnium terrarum“ [200]). Wenn er dagegen andererseits dem Grafen Brühl gegenüber erklärt, daß er die evangelisch-lutherischen Brüder in Sachsen um ihres Beziehungsverhältnisses zu den Episkopalen und Reformierten willen „nicht einen Schritt weiter führen könne, als die unge-

änderte Augsburgische Konfession klare Maße giebt"[201], deutet er damit an, daß in dieser Bekenntnisstellung das Band vorliegt, das die Teile der Unität zusammenhält. Auch dem Minister Grafen Loß gegenüber verharrt Zinzendorf bei der Bestimmung, die „sächsischen Lehrbücher" nehme man von seiten der Brüder nicht an, und „in ritibus bleibe man bei der Augsburgischen Maßregel"[202].

Da die Unität im Urteil Zinzendorfs trotz ihrer äußeren Geteiltheit doch ein auf evangelisch-lutherischer Grundlage ruhendes Ganzes ist, sucht er nach einer Centralstelle, von welcher die maßgebenden Impulse auszugehen haben. Selbstverständlich findet er dieselbe in Herrnhut, denn diese Gemeine hatte seiner Ansicht nach die das Ganze betreffenden Gedanken am reinsten zur Darstellung gebracht (S. 441). Dazu kommt, daß die eigentümlichen kirchenpolitischen Verhältnisse der Lausitz, auf welche sich Zinzendorf dem Grafen Hennicke gegenüber beruft, eine besondere Stellung ermöglichen. Hier, wo „die böhmischen Anstalten schon weit über 100 Jahre floriert haben, wo über dieses seit der Reformation noch keine Stadt, ja kein Dorf die Verfassung des anderen zu seiner Regel gemacht hat"[203], kann auch Herrnhut sich seine eigentümliche Gestaltung bewahren, das als vielfach aufgesuchter Ausgangs- und Mittelpunkt eines weitverzweigten Werkes unter vielen Tausenden in den verschiedensten Ländern arbeitet und daher einer Verfassung bedarf, die „natürlicherweise nicht sein kann wie die Berthelsdorfsche, Hennersdorfsche, Strawalder oder anderer benachbarter Dörfer Einrichtung"[204]. Die „oberlausitzische Sache" ist als etwas „für sich" zu betrachten, „weil dieselbe nicht ohne Melange mit den strikten Brüdern bleiben kann"[205]. Eine eigentliche Metropolis der „mährischen Kirche" ist aber damit nicht gewonnen. Diese hat ihr Domizil nur im Ausland; Herrnhut soll gerade einen Damm gegen den „einreißenden pruritum hierarchicum"[206] bilden, und Zinzendorf lebt der frohen Hoffnung, infolge dieser Organisation der Unität künftighin „mit Religionssachen verschont zu bleiben"[207].

In der That hat der Graf im Jahr 1755 seinen Wohnsitz und den des „Jüngerhauses", des „Organs für die innere Gemeinleitung", in die Lausitz verlegt. Obwohl die praktischen Verhältnisse sich in diesen Jahren vielfach änderten, behielt er seine Anschauung bei. In einem Memorial an den König von Polen (1755) geht er wieder von der Überzeugung aus, daß die evangelisch-lutherischen

Brüder in Sachsen nicht als besondere Kirche auftreten; sie machen nicht Proselyten, sondern stehen in freiem Verkehrsverhältnis mit den Frommen im Lande, die unter dem Druck der zunehmenden „arianischen, socinianischen und deistischen“ Strömung, welche sich sogar der Kanzeln bemächtigt, in der Unität einen Zufluchtsort erblicken, „wo doch die Lehre von Gott im Fleisch stantis et cadentis ecclesiae ist“. Wirklicher Anschluß an die Unität erfolgt nur im Notfall; dagegen erhält man in „der Diaspora“ nicht nur viele Tausende in ihren Kirchen, sondern macht ihnen diese wertvoll. Hier ist wieder jener evangelisch-lutherische Brüderverein gezeichnet, der, selbst in der Kirche stehend, kein Interesse daran hat, die Frommen ihr zu entziehen, sondern nur in besonderen Fällen Einzelne in seine engere Umhegung aufnimmt. Sein Zweck ist vielmehr der, die Gesinnungsgenossen in der Landeskirche zu erhalten und die Schwankenden wieder an die kirchliche Ordnung zu binden. Es ist jene freiwillige lutherische Vereinskirche, welche die Volkskirche innerlich ausbauen, aber nicht aushöhlen will. Das ist und bleibt das Ideal des frommen lutherischen Grafen, den schon in früher Jugend der Gottesdienst im Heimatsort an die lutherische Volkskirche band.

Jetzt muß er bekennen, daß ihm der Gang der Geschichte noch andere Aufgaben stellte, deren Lösung zur Herstellung eines neuen Kirchentums trieb. Die episkopal gerichteten Mähren, die ehemaligen Separatisten, die „viel 1000 Heiden, denen wir doch die deutsche Bibel und Agende nicht in die Hände geben können“, machten „eine eigene Form“ notwendig; die „brüderische“ schien die passendste zu sein[208].

Die Unität ist also kirchenpolitisch betrachtet im Urteil Zinzendorfs eine zweiteilige Größe. In Deutschland erscheint sie als innerkirchlicher Verein, im Auslande als bischöfliche Brüderkirche. Die Einheit liegt in dem allgemeingültigen Bekenntnis zur Augustana invariata und in dem Vorhandensein einer einheitlichen Centralstelle des Ganzen, dessen Vertreter sich auf Synoden persönlich berühren.

b. Die innere Bestimmtheit der Unität.

Der Brudername wird von Zinzendorf auf seine christlichen Bestrebungen angewandt, ehe er noch von den mährischen Brüdern etwas wußte (S. 143). Er versteht unter diesem Titel jeden Christen, der, an den „Heiland“ glaubend, den Grundsatz der christlichen Brüdergemeinschaft bethätigt, und ist bemüht, diese allgemeine Fassung desselben unter seinen Genossen aufrecht zu erhalten, indem er so-

wohl das Wort „Herrnhuter“ als die Bezeichung „mährisch“ als bloße Lokalbenennungen abweist. Es sei eine Wohlthat, **sagt** er, daß es schon vor 200 Jahren tout court geheißen habe: **fratres**, die Brüder (1734)[209]. Der Name war also schon damals den besonderen Verhältnissen gegenüber frei geworden. Jetzt **gilt** er allen denen, die in der Zeit des beginnenden Abfalls **noch** an Christus glauben und das Bekenntnis zu ihm gemeinschafts**bildend** wirken lassen. Der Stärkung dieses weiten Kreises dient seine Arbeit. „Ich will an allen Orten Gemeinen Jesu Christi **machen**, und nicht mährische Gemeinen.“ Aus dieser Gegenüberstellung erkennt man deutlich den Sinn der erstgewählten Bezeichnung; nicht um „reine“ Gemeinen handelt es sich, die nur aktiv Heilige **enthalten**, sondern um solche, die das schlechthin christliche Interesse **verfolgen**. „Wenn sie uns aber um der Apostelschaft willen, und weil wir den Heiland predigen, zu Herrnhutern machen, so wollen wir diese Schmach tragen.“ Diese Gemeinen bedürfen zunächst der **mährischen** Kirche als eines *πρόσωπον*, einer Maske, unter der sie äußerlich wahrnehmbar werden um der gegenwärtigen Weltverhältnisse **willen**: „aber das Bild kann in 50 Jahren aufhören und vergessen sein, daß nichts mehr als die Gemeine Christi dasteht“[210]. „**Sobald** die Gemeine wird in der Kraft stehen, daß sie nach keinem Menschen was fragen wird, ob sie die mährische Kirche ist oder nicht, alsdann werden wir die Ordination nicht mehr nötig haben, und ein jeder Bruder wird thun, was jetzo nur die ordinierten thun dürfen. Jetzo sind wir nur eine reine Religion und können uns noch nicht die Kirche *κατ᾽ ἐξοχήν* nennen, da muß uns der Heiland erst noch mehr legitimieren“ (1740)[211].

Die Brüdergemeine arbeitet also direkt auf die einheitliche Darstellung der in der Geschichte vorhandenen Gemeinde Jesu Christi als solcher hin. Darum bezeichnen sich ihre Mitglieder einfach als **Brüder** des Volkes Christi, „weil wir einen Namen haben, den niemand kennt als wir selbst“[212].

Zunächst muß freilich diese „Religion ohne Namen“ noch „ein Haus, eine Festung, einen Hafen haben, wo man zur Zeit der Not einlaufen kann, aber im Grund muß man nicht denken, daß wir an eine Sekte in der Welt jemals gebunden können werden“. Darum können auch Leute „von allerlei Religionen und Sekten“ dieser Gemeine beitreten, ohne „ihre Religionsform“ zu ändern[213]. Als „philadelphische Brüder“ finden sie sich da zusammen, allein durch den Glauben an den gekreuzigten Christus unter einander

verbunden[214]), teils in den Religionen bleibend, teils „Plätzchen und Gegenden der Welt" aufsuchend „wo die in der Welt vergessene Sprache geredet wird, die Sprache, die außer der Gemeine unbekannt und in den Religionen barbarisch zu klingen anfängt"[215]).

Zinzendorf stellt durch diese Auffassung die Brüdergemeine über die bestehenden Kirchen und weist ihr als direktes Arbeitsziel die Herstellung der Kirche des Herrn κατ᾽ ἐξοχήν zu. Er hat diese Anschauung festgehalten, aber in sehr bedeutsamer Weise modifiziert, indem er erkennt, daß das gesteckte Ziel über den berechenbaren Verlauf der Geschichte hinaus liegt und daher nicht in bestimmter Weise mit einer jetzt vorhandenen geschichtlichen Erscheinung verknüpft werden kann. Die Kirche Christi hat jetzt noch kein eigenes Haus, das ihrer würdig ist; „es stehet aber auch dahin, ob das rechte Haus ein anderer Baumeister wird bereiten können als Gott selbst und ob darin ein anderer Hausvater sein könnte als der Heiland"[216]). Darum ist der Gedanke, daß „die Brüderkirche die Gemeine" sei, durchaus abzuweisen, wenn man damit ausdrücken will, daß Christus „da und sonst nirgends zu Hause wäre, oder wenigstens als wenn das ein solches Exemplar von Gemeine wäre, darnach man alle andern formen sollte. Das sind Gedanken, die einige unter uns haben mögen .... die aber niemals meine Gedanken sind"[217]).

Die vollendete Darstellung der Gemeinde Christi fällt nicht mit einer jetzt vorhandenen christlichen Genossenschaft zusammen, sondern liegt außerhalb des geschichtlichen Bereiches, den die Menschen übersehen können; sie ist lediglich Sache Gottes. So wenig die Brüder die Baumeister derselben sein werden, so sehr ist es doch ihre geschichtliche Aufgabe, nach Maßgabe dieses Ideals allenthalben zu wirken, indem sie zu erkennen und im praktischen Handeln zu erweisen suchen, wie die Kirche Christi sein soll. Mit diesen Bestrebungen haben sie sich aber an die gegebenen Bedingungen der geschichtlichen Entwickelung des Reiches Gottes zu binden, denen zufolge sich das Christentum zunächst in einer bestimmten Anzahl von Teilkirchen darstellt. So wenig es nun die Aufgabe derer ist, welche nach Brüderweise arbeiten, eine neue Sonderkirche herzustellen, so sehr sind sie andererseits im Interesse gerade der eigenen Bestrebungen genötigt, sich dabei an eine vorhandene Teilkirche anzulehnen. „Die Gemeine Jesu Christi muß sich nie völlig von einer Sekte scheiden, sondern immer das Schema, die Larve einer schon existierenden Sekte behalten, denn eben dadurch wird verhütet,

daß sie selbst nicht zur Sekte wird" [218]). Dieses Verhältnis gilt, soweit die Geschichte für uns übersehbar ist. Darum entschloß sich Zinzendorf, nachdem er lange genug den Kirchenpartikularismus der Mähren bekämpft hatte, die bischöfliche Kirche 1749 wiederherzustellen, damit sie die Stütze jener über das Niveau der Teilkirchen sich erhebenden Bestrebungen sein sollte. Wenn er sie „Unitas fratrum" nennt, deutet er damit an, daß es ihre Aufgabe nicht ist, das Teilkirchentum als Selbstzweck zu betrachten, sondern daß sie vielmehr lediglich im Sinne der einheitlichen Gemeinde Christi in der Welt zu wirken hat. Freilich findet sich auch im Kreis der Brüder ein „status mixtus von Religion und Gemeine"; beides ist wohl von einander zu scheiden; „übrigens ist als ein Zeichen der Zeit anzusehen, daß endlich im publico eine Religion ohne Namen, Unitas fratrum genannt (ein indisputabler und mit Kindern Gottes äquipollenter Name), erkannt worden" [219].

Brüderkirche oder Unitas fratrum ist identisch mit dem Ausdruck Philadelphia [220]). Die Tropen können innerhalb dieses Kreises fortbestehen, denn „Unitas ist kein Tropus, sondern die Verfassung, die sich in alle Weisen schicket und sich damit kompartieren kann. Sie kann alle die verschiedenen Weisen zusammenbringen und sich ihnen wie ein Sauerteig kommunizieren". Das Maßgebende im Begriff dieser über den einzelnen Tropen schwebenden Unitas ist nicht die Einheitlichkeit der Verfassung oder der theoretischen Religionsanschauung, sondern die Gemeinsamkeit der durch jenes Kirchenideal bestimmten praktischen Gesinnung und Handelweise, die von dem Glauben an Christus und an die von ihm in der Welt gestiftete einheitliche Gemeinde bestimmt ist. Die Unität ist „neutrius religionis sed Jesu i. e. quodam modo omnis, und ist eine geistliche Subdivision der äußerlichen Religion, eine geistliche Freundschaft; kein habitus religionis macht da einige Differenz" [221]).

Dieser für die Einheit der Gemeinde Christi arbeitende und sich daher lediglich der Person Christi unterstellende Brüderbund konnte in der That keinen geeigneteren kirchlichen Stützpunkt finden als die mährischen Brüder, wofern diese nur den ihnen verliehenen geschichtlichen Beruf recht verstehen. Die Geschichte hat ihnen von vornherein den Stempel einer ökumenischen Denk- und Handelweise aufgeprägt. Sie sind schon „vor den Trennungen gewesen" und stammen „nicht eigentlich aus der lateinischen Kirche"; daher haben sie das Recht, „einen brüderlichen nexum mit allen christ-

lichen Religionen beizubehalten". In dieser Stellung haben sie als eigentümlichen Gedanken den der „Possibilität einer Gemeine Jesu Christi" vertreten. „Das ist der eigentliche Brüderschatz; sie haben die Wahrheit, es ist, es kann eine Kirche Christi sein, beständig behauptet, und unter ihren Liedern sind keine so naturell und so original, als die von der Kirche handeln"[222]. Diese Brüder „haben keinen Kopfstreit mit andern Leuten, sondern lassen einen jeden seinem Herrn stehen". Weil die mährischen Brüder an die Möglichkeit, beziehungsweise Thatsächlichkeit einer Gemeinde Christi in der Geschichte glauben, darum vermögen sie trotz eigenen Kirchentums die praktische Einheit der Gläubigen höher zu werten als die konfessionellen Unterschiede; darum ist ihr Kirchentum für die Zwecke der Unität verwendbar. Es gehört den Nachkommen des Johann Huß an, „die sich der politischen Dinge nicht teilhaft gemacht, damit sich die Hussiten und Calixtiner infamiert haben". Von dem Märtyrertode jenes Mannes her eignet ihnen das Recht, eine Kirche zu sein, deren Alter niemand leugnen kann; „wenngleich Wiclif in England eher gelehrt hat als Huß in Böhmen, so ist's doch nicht eher zur Kirche gediehen", als im Kreis der Brüder. Jetzt, nachdem man erkannt hat, daß es sich in der Religion lediglich um das „Gemütsbedürfnis" handelt, ist die Unität als „die erste und älteste der protestantischen Kirchen" von den nationalen Grundlagen völlig losgelöst und auf rein religiöse gestellt worden, mit dem Beruf, für das „Testament Christi" durch das Mittel der Predigt vom Todesleiden Christi zu arbeiten[223].

Aus der Nation hat Christus ein „Volk" herausgenommen, ein „Zeugenheer, das er aus Österreich, Böhmen, Mähren, Polen, Schlesien und Oberlausitz hat ausgehen lassen". Diese frei sich zusammenfindenden Gläubigen verfolgen keine nationalen und partikularen Interessen; sie sind Vertreter der „Brüderidee", der „Familienidee"; darum ist der Name „Unitas fratrum" gewählt worden. Als Träger des „Brüdergeistes" kommen sie allein in Betracht, denen sich Gleichgesinnte aus allen Nationen jetzt anschließen können. Die mährischen Brüder sind daher „eins der vornehmsten Stammhäuser in der Familie". „In so ein Stammhaus müssen wir adoptieren können, was die geistliche Verwandtschaft deduzieren kann; thun wir's nicht, so können so Leute neue Stammhäuser aufsetzen, und das hab' ich nicht gern; denn die Multiplikation der Stammhäuser nutzt dem Ganzen nichts." Dieses ist entstanden, noch ehe an eine Reformation der Kirche gedacht

wurde[224]). Das Kirchentum der mährischen Brüder ist demnach vom ersten Entstehen an dazu bestimmt gewesen, dem Gedanken der Unitas zu dienen.

Auf Grund dieser Reflexionen Zinzendorfs versuchen wir festzustellen, was er unter Unität versteht. „Religion", Landeskirche, Volkskirche ist eine national, lokal und konfessionell bestimmte Rechtsgemeinschaft, welche ihren Mitgliedern die sachgemäße Spendung von Wort und Sakrament garantiert, sich aber hinsichtlich der auf diesem Grunde ruhenden thatsächlichen Vollziehung der ethisch-religiösen Gemeinschaft der Kirchgenossen unter einander und mit den Mitgliedern anderer Teilkirchen indifferent verhält.

Unität ist eine prinzipiell über den Landeskirchen und Volkskirchen (Religionen), sowie auch über den „Sekten" stehende, daher in lokaler, nationaler und konfessioneller Beziehung nicht gebundene rein religiöse Gemeinschaft, welche die Vollziehung jener ethisch-religiösen Gemeinschaft der Gläubigen unter einander mit Anerkennung Christi als des alleinigen Hauptes bezweckt, um dadurch die Einheit der Gemeinde Christi in der Geschichte zu verwirklichen. Einen kirchlichen Organismus zieht sie nur als zeitweilig notwendiges Hilfsmittel heran. Da sie ihrem Wesen nach auf Stiftung einer neuen „Religion" oder Teilkirche nicht ausgehen kann, verharrt sie äußerlich stets innerhalb der vorhandenen Teilkirchen, die sie zu erhalten und auszubauen sucht, solange sie bestehen. Wo dieses Verhältnis nicht eingenommen werden kann, tritt sie als selbständige kirchliche Rechtsgemeinschaft auf.

Weil die Unität über dem Teilkirchentum steht, darum kann sie sich desselben in verschiedener Form bedienen.

Infolge dieser Auffassung der Unität muß die Verfassung derselben so gedacht werden, daß sie der freien Lebensbewegung unbeschränkten Spielraum gewährt. Als leitender Mittelpunkt erscheint keine lokal seßhafte Oberbehörde, sondern eine „Gemeine", ein kleiner Verein im Großen, der sich von den an einen bestimmten Ort gebundenen Gemeinen dadurch unterscheidet, daß er stets auf der Wanderung begriffen, also „Pilgergemeine" ist.

Dieselbe besteht ähnlich den „120, die der Heiland gehabt", die als wandernde Boten ausschließlich die Reichsinteressen vertraten, aus „Jüngern", die bald hier, bald dort sich aufhaltend, lediglich dem Unitätsinteresse dienen[225]). Später führte Zinzendorf die Benennung „Jüngerhaus" ein, indem er zugleich mit dieser Bezeichnung andeutete, daß die Mitglieder desselben ihre Direktiven

von Christus her zu erwarten hätten. „Jesus Christus ist nicht nur unser Eckstein, sondern auch unser Präses und Chef"[226]. Wenn sich Zinzendorf endlich selbst als „Jünger" im besonderen Sinne bezeichnet, der den Plan weiß und über der Ausführung desselben zu wachen hat, ergiebt sich daraus, daß ihm die äußere kirchenregimentliche Leitung, welche sich andere an das Bischoftum geknüpft dachten, völlig hinter jener Instanz der inneren psychagogisch vermittelten Führung des Ganzen zurücktrat (S. 493 ff.). An äußere Verfassungsformen ist dasselbe so wenig wie möglich zu binden, damit die einzelnen Teile eine freie dem lokalen Bedürfnis angepaßte Thätigkeit entwickeln können. „Die Gemeinen unter einander sind geistliche Eidgenossen, ihre Synodi die Tagsatzungen, darauf Generalsachen ausgemacht werden; in Specialsachen ist jede Gemeine souverain"[227].

Alles kommt auf die freie Bewegung des Ganzen und der einzelnen Teile an. „Wo ein Mensch die Gewalt in die Hände bekommt, die Leute wieder nach seinem Systemate oder Kopf zu richten und nicht nach dem, was der hl. Geist nach Zeit, Person und Umständen an die Hand giebt, wo eine selbstbeliebige unverbesserliche Form festgestellt wird, nach der sich alles richten muß.... das ist keine Gemeine"[228]. Im Jahre 1748 erkärte Zinzendorf direkt, daß er von der Uniformität der Verfassung nichts halte. Der „Schluß von der Einigkeit der Lehre auf die Notwendigkeit einer Einigkeit in Liturgicis und Kirchenverfassungen" gehört unter die „gefährlichen Irrtümer in praxi": auf diesem Wege erreicht man nicht die Vereinigung der Kinder Gottes, sondern man erschwert und verhindert sie[229]. Die einzelnen Gemeinen sind gegen einander selbständig; keine hat der andern zu befehlen oder für die Glieder derselben und deren Handelweise einzustehen. Zweimal im Jahr, im Mai und im September, kommen ihre Abgeordneten zur Abhaltung einer Synode zusammen; die Beschlüsse derselben passen sie dem lokalen Bedürfnis der einzelnen Gemeine an; eine für alle gültige Agende ist nicht notwendig. Wenn ein „Arbeiter" da ist, „der's extempore besser macht, als man's vorschreiben könnte", ist überhaupt eine solche nicht nötig; im Bedürfnisfalle wird eine Agende vorgeschrieben, die mit denjenigen der andern Gemeinen nicht identisch zu sein braucht, aber von jener Synode approbiert sein muß[230].

Die Unität bedarf keiner fest formulierten und centralisierten Verfassung, weil ihre Wirkung überhaupt nicht auf das Gebiet des

äußeren Geschehens, sondern lediglich auf innere Vorgänge berechnet ist. „Fratrum ecclesia soll eine Leuchte in allen protestantischen Religionen für alle Herzen werden, nicht sowohl eine äußerliche Revolution, als eine generale Gemütsreformation veranlassen“ [231]). Die religiöse Weltanschauung soll unter ihrem Einfluß eine andere werden. Dazu bedarf es vor allen Dingen der Freiheit des inneren Lebens. Die Unität ist eine „freie Societät“, die nur an das Bekenntnis zum gekreuzigten Christus gebunden ist. Sie zeichnet sich vor allen bestehenden Religionen dadurch aus, „daß daselbst völlige Gewissensfreiheit gehandhabt wird, und weder die Pfarrer noch die Zuhörer zu irgend etwas gezwungen werden“ [232]). Frei soll auch das Bekenntnis zum Gekreuzigten sein; es muß allerdings stets „aus den Wunden Jesu herausgeredet werden“, ob aber „das Wort geredet und ausgesprochen werde“ oder nicht, darauf kommt es nicht an. Die Aufgabe lautet vielmehr dahin, „die Gewissensfreiheit so weit zu extendieren als möglich, und alle *ἀνάγκη* der Heuchelei abzuschneiden, daß niemand dem andern nur so nachzusprechen gezwungen werde“ [233]). In dieser Bestimmtheit, „freie christliche Societät“ zu sein, liegt „das eigentliche Kleinod“ der Unität, nicht in ihrem Altertum, in der Succession, in der besseren Lehre oder Disziplin [234]). Dem Maße der gewährten Freiheit muß aber auf seiten der Mitglieder ein gleiches Maß ethischer Treue entsprechen. „Unsere Kirche ist ein Freistaat für alle Seelen, die nach ihrem Erkenntnis wollen treu sein“ [235]). Namentlich ist die unbedingte Wahrhaftigkeit gegen sich selbst und gegen andere Bedingung. „Der geringste Anlaß zur Verstellung muß bei uns geflohen werden wie die Pest. Das größte Kleinod unserer Anstalten ist die Geradigkeit“ [236]).

Da Zinzendorf allenthalben davon ausgeht, daß Christus das alleinige Haupt der Unität ist, so sind diese zwei „Kleinode“ der religiösen Freiheit und der sittlichen Treue die Mittel, durch welche er seine Herrschaft im Kreis der Mitglieder ausübt, die daher durch Rechtsformen, die an äußere und menschliche Autoritäten fesseln, nicht gebunden werden dürfen. Darum letztlich muß die Unität über dem Teilkirchentum stehen.

Zinzendorf schreibt (1759) an den koptischen Patriarchen: „Wir lassen alle Religionsabteilungen ihrem Herrn stehen und hüten uns, unter keiner Trennungen, Irrungen und Wortstreite anzufangen, aber wir werden uns auch in keine Sekte auf Erden einschließen

lassen. Dagegen steht das Testament Jesu Christi an seinen Vater für alle seine Gläubigen offenbarlich“ [237]).

Was soll nun dieser Freistaat, der die Einheit der Gemeinde Christi vertritt?

Zinzendorf überträgt auf die Unität alle die Aufgaben, welche seiner Ansicht nach durch die Gemeinbildung gelöst werden sollen (S. 145 ff.). Im allgemeinen soll sie auf die Organisation der Gemeinden hinwirken, besondere „Asyle“ (Ortsgemeinden) soll sie schaffen, in welchen sich unter den Nöten der Zeit, die andererseits dem Einzelnen das Recht der Freizügigkeit noch nicht darbietet, die Bedrängten sammeln können. „Societäten zum Dienst und Behuf der zarten Gewissen, der redlichen Herzen“ ... sollen geschaffen werden, „in Opposition des Gewissenszwangs, der Sektiererei, der überhandnehmenden Deisterei“ u. s. w. „Das ist der simple und naturellste, der erste Paragraphus in unserer ganzen Sache; denselben lasse ich auch allemal das punctum finale sein, ich kann nicht anders“ [238]).

Bei der herrschenden Intoleranz können Leute, die zwar gläubig sind, aber „einen dummen Kopf“ haben, nicht bestehen. Darum müssen „Freistädte“ für sie geschaffen werden [239]). „Die Gemeinsache formiert ein Gasthaus für alle Kinder Gottes, die sonsten nicht durch die Welt kommen können“ [240]). „Gegen das schwärmerische und deistische Unwesen, das in der lutherischen und reformierten Religion und vielen anderen Sekten entstanden“, wollen die Brüder „ein Haus bauen, für alle in eigenen Wegen ermüdete Seelen“, damit sie „aus allen Irrungen wieder herzugebracht werden könnten und die viel tausend Verlaufenen sich wohin zu finden wüßten“ [241]). Die Unität soll nicht nur die einzelnen Verirrten retten, sondern auch das bedrohte Kleinod der lutherischen Kirche, das Evangelium vom gekreuzigten Christus, sicher verwahren. Die „Lehre vom Kreuz“ ist gefährdet; „wir sind Glaubenswächter der Kirche, die zur Hüterin dieses Schatzes gesetzt ist“. Die lutherische Kirche hat noch eine Zukunft, „und wenn wir nur ausharren, so können wir die bei uns deponierte Lehre, die wir doch allein von ihr her haben, ihr glücklich konservieren“ [242]).

Der Unität übergiebt Zinzendorf daher auch vor allem die „reine Theologie“ von „Lamm, Blut und Gemein“ (S. 282), indem er sie als „Gemeintheologie“ bezeichnet und schriftlich fixiert wissen will. Die Unität besitzt an dieser von Christus selbst herstammenden Gabe ein unveräußerliches Gut von stetiger Dauer. Es wird

„unsere Gemeine, unsern Plan und Anstalten ewiglich konservieren". Soweit die Unität bei dieser Theologie bleibt, gilt ihr die Zusage: „Wenn auch alles sollte zu Grunde und Boden gehen, wenn sich alle Sekten, Systemata und Lehrverfassungen allenfalls überleben sollten, so werden wir bleiben"[243]).

Diese Theologie wird die Unität bei aller inneren Verschiedenheit ihrer Mitglieder fest zusammen halten. Denn das ist das „Wunder der Gemeintheologie", daß die verschiedensten Meinungen „in ein Systema gebracht werden", „und daß Leute, die bei einer Meinung hergekommen, sich nicht bewußt sind, alle ihre Redensarten und modus concipiendi geändert zu haben, sondern sich die Sachen unter verschiedenen Gestalten und Tropis vorbilden, im Grunde einerlei Sache meinen, fühlen und haben. Wir sehen's aber in der Erfahrung und können also allen Disput drüber ruhig anhören"[244]).

Diese eine Sache ist in dem Grundgedanken jener Theologie gegeben. „Alle kommen darin mit einander überein, daß sie Lamm, Blut und Gemein zugleich predigen, und keines ohne das andere"[245]).

Andererseits ist sich Zinzendorf völlig klar darüber, daß die Gemeintheologie noch keineswegs vollständig entworfen und ausgesprochen worden ist. Es herrscht vielmehr noch ein „großer Mangel der Worte und Unvölligkeit der Gedanken". „Über die Intention ist ja man verstanden, man will dem Menschen gerne ganze Begriffe machen; aber in der Exekution reüssiert man nicht so leichte. Es wäre eine große Präsumtion von einem Knechte Christi, wenn er nicht dächte, manchmal zu irren, ehe er den Punkt träfe." Die Einsichtigen finden sich daher in der Aufforderung zusammen: „Was unter uns in der Materie zeither geredet wird, sind nur noch Gedanken, helft sie ganz machen, teils durch solide Opposition, teils durch gegründete Konfirmation." Das ist der Weg, auf welchem zu weiterer Arbeit fortzuschreiten ist; es wird aber im Lauf der Zeit dahin kommen, „daß uns auch die Lehre gegeben wird". Diesem Zeitpunkt werden merkbare Bewegungen vorhergehen; „bis dahin begnügt euch, daß Irrtümer auf die Seite kommen, und daß euch die Abwege gezeigt werden". Wird aber die reinere und vollkommenere evangelische Erkenntnis anderswo gewonnen als im Kreis der Brüder, so haben diese dort Anschluß zu suchen[246]).

Zinzendorf hält sich selbst nicht für den „Gemeintheologen", denn er kann nicht „präzis schreiben". Daß er die Grundlagen ge-

legt hat, steht ihm allerdings fest, doch die schulgerechte Ausführung ist nicht seine Sache; er hofft in dieser Beziehung auf Spangenberg. Darum wirft er die Frage auf: „Sollten wir nicht eine ideam unseres Glaubens herausgeben?“ Dieselbe soll keineswegs den Wert eines Symbols haben, sondern lediglich eine Darstellung des gegenwärtigen Standes der Gemeintheologie sein. „Es wäre ein historisches Werk, von dem, was jetzt die Gemeine glaubt.“ Daß Zinzendorf sich dasselbe als Ausdruck seiner Grundanschauung denkt, zeigt deutlich der erklärende Zusatz: „mit abermaliger Bezeugung einer strikten Adhäsion an die Augustana und ratione methodi an den Berner Synodus der Wahrheit nach“ [247]) (S. 470).

Die Einheit der Unität ist nicht auf kirchenpolitischem Gebiet zu suchen, da sie das dasselbe allenthalben beherrschende Teilkirchentum überbietet und daher nicht selbst wieder als geschlossene Sonderkirche auftreten kann; dieselbe liegt vielmehr ausschließlich auf sittlich-religiösem Gebiet. Unitas fratrum ist nicht eine Kirche, nicht ein äußeres Gemeinwesen, sondern eine Gemeinsamkeit der sittlich-religiösen Gesinnung und Handelweise, die sich, indem sie sich äußerlich bethätigt, teils auf ein besonderes Kirchentum, teils auf besondere Organisationen innerhalb der vorhandenen Kirchen stützt. Diese Unität beruht auf dem gemeinsamen thätigen Glauben an die eine Gemeinde Christi in der Geschichte, deren alleiniges Haupt Christus ist, dessen Leitung sie auf dem Wege jener Verbindung unbedingter religiöser Gewissensfreiheit mit ebenso unbedingter sittlicher Treue erfährt (S. 524). Ihre Thätigkeit bezieht sich vorzugsweise auf kirchlich neutrale Gebiete, indem sie die „personae miserabiles“ pflegt und unter Nichtchristen das Evangelium verkündigt. Während sie einerseits die vorhandenen Kirchen stützt und ausbaut, zeigt sie andererseits, wie die Kirche Christi sein soll und durch Gottes Hand allein einst sein wird.

Schlußwort.

Zinzendorf nimmt seinen Standpunkt im Gebiet der evangelisch-lutherischen Volksfrömmigkeit, welche, vom Reformator selbst ins Leben gerufen, durch Bibel, Katechismus und Gesangbuch gepflegt, sich namentlich an das Sühnopfer Christi und den geheimnisvollen sakramentalen Kultus gebunden weiß, der ihr die Vergebung der Sünden und ein neues Leben garantiert. Sie ist geneigt, dieses Gut realistisch aufzufassen, je mehr Luther selbst, der nur widerstrebend mit den Traditionen der lateinischen Kirche brach, sich gerade an das Mysterium derselben fest angeklammert hatte [1]). Die Schultheologie der Gegenwart ist nicht imstande, jene Volksfrömmigkeit genügend zu pflegen und fortzubilden, daher unterliegt sie der Gefahr, den Bestrebungen der Aufklärung und des unkirchlichen Pietismus zum Opfer zu fallen. Auf Grund eigener Lebenserfahrungen weist Zinzendorf die erstere nicht direkt ab; er rechnet vielmehr mit der neuen Bildung, wünscht sie durch tiefere Einsicht in das Wesen der Religion zu bereichern und mit dem christlichen Glauben zu versöhnen; mit ihren Mitteln arbeitet er an der Herstellung einer neuen Form der Glaubenslehre, welche in der Weise eines sachgemäßen Denkens entworfen werden soll. Soweit die Aufklärung dagegen irgendwie religionbildend auftritt, weist er sie energisch zurück.

Stärker noch ist sein Gegensatz gegen den unkirchlichen Pietismus, namentlich dann, wenn derselbe sich durch das Bindeglied der theoretischen Mystik der Aufklärung nähert. Darum hat er ein tiefgehendes Interesse an Joh. Konr. Dippel, der als populärer Vertreter jener Richtung Einfluß auf viele tausende der lutherischen Volksgenossen gewonnen hatte, denen er an Stelle des Versöhnungsglaubens die Lehren der Mystik bot; in der Auseinandersetzung mit diesem Manne stellen sich ihm die leitenden Glaubensüberzeugungen und Begriffe auf den schon vorher gewonnenen Grundlagen fest. Er ist überzeugt, nun die echt lutherisch-evangelische Auffassung des Christentums gewonnen zu haben.

Zinzendorf sieht in jenen pietistischen Richtungen in erster Linie eine umfassende soziale Bewegung, welche etwa derjenigen der Täufer in der Reformationszeit entspricht. Wie damals das evangelische Christentum durch die Augustana sich gegen dieselbe abgrenzte, so hat dieses Bekenntnis auch jetzt noch die Bedeutung, den Standpunkt zu bieten, welchen jeder einnehmen muß, der evangelischer Christ sein will. In diesem Sinne steht Zinzendorf unbedingt fest auf der Augustana. Indessen jene Bewegung soll nun nicht wieder von jenem Standpunkt aus unterdrückt und niedergeschlagen werden; es gilt vielmehr, dieselbe positiv zu behandeln und für die Kirche fruchtbar zu machen. Da es sich um eine im letzten Grunde soziale Bewegung handelt, kann die Kirche dieselbe nur in der Weise überwinden, daß sie sich eine mit den Bedürfnissen der Gesellschaft rechnende Verfassung giebt. Da dies zunächst nicht zu erwarten ist, muß eine vorläufige freie Organisation versucht werden, welche die Gläubigen vor dem Separatismus bewahrt, sie in der Kirche zurückhält oder für die Kirche wieder gewinnt. Eine soziale Bewegung kann nur durch soziale Mittel überwunden werden, die zunächst frei zu wählen sind.

Es handelt sich nicht um Sektenbildung; gerade diese soll vor allem vermieden werden; es handelt sich auch nicht um eine Reformation innerhalb der lutherischen Volkskirche, die Neues schafft, sondern lediglich um Belebung und Befreiung der in den lutherischen Gemeinden liegenden Kräfte, welche zur Thätigkeit entlassen werden sollen, im Dienste dessen, der selbst durch blutigen Kampf hindurch seine Gemeinde in der Welt geschaffen hat. In diesem Sinne wird die Ausführung Spenerscher Gedanken bezweckt, denen schon manche edle lutherische Männer vorgearbeitet hatten [2].

Die Schultheologie kann diesen Zwecken nicht dienen, da sie, teilweise selbst auf außerchristlichen Grundlagen ruhend, in der Methode unrichtig verfährt. Das erkannte Zinzendorf deutlich aus seiner eigensten Lebenserfahrung heraus, namentlich, nachdem er durch den Gang der Dinge veranlaßt worden war, das Evangelium in die Kreise nichtchristlicher Völker zu tragen. So wenig diese durch die Schulmethode für die christliche Kirche gewonnen werden können, ebensowenig können die von der Aufklärung und von der separatistischen Mystik beherrschten Zeitgenossen durch sie für die Kirche wiedergewonnen werden. Zur „Gemeinbildung“ im Zinzendorfschen Sinne gehört die „Gemeintheologie“, die ihre Erkenntnisse auf Grund der wirklichen Erfahrung der Gemeinde

lediglich aus der Person des historischen Christus gewinnt. Auf dem Wege solcher Erfahrung und Erkenntnis, auf welche die von Jugend auf gepflegte Gemeinschaft mit Christus geführt hatte, war Zinzendorf sebst aus den Banden der philosophischen Aufklärung und der pietistisch-mystischen Denkweise herausgekommen; ihn sucht er allen Zeitgenossen zu erschließen.

Die Gemeintheologie [3]) hat mit Demonstration und Spekulation nichts zu thun; sie wendet eine auf geschichtlichen Grundlagen sich vollziehende rein religiöse Betrachtungsweise an, indem sie alles von der Schöpfung bis zur Vollendung der Welt von der Person Christi aus und nur von da aus betrachtet. Ihr Thema ist der Versöhner, die Versöhnung und die durch die Versöhnung hergestellte in ihr stehende Gemeinde. Durch das Mittel der Erfahrung, welche sie auf Grund der Versöhnung macht, erschließt sich ihr die Gottheit aus der Person des Versöhners, in dessen Gemeinschaft sie steht, als Vater, Sohn und hl. Geist. Ihr Kernwort ist: Wer den Sohn sieht, sieht den Vater.

Je mehr Zinzendorf sich bewußt ist, in vieler Beziehung neue Bahnen einzuschlagen, um so energischer betont er die trotz dessen bestehende Zugehörigkeit zur evangelischen Volkskirche und schließt sich fest an das Mysterium derselben und die darauf bezüglichen Lehren an. Die spekulativ-kirchlichen Vorstellungen, welche in der Trinitätslehre und in der Christologie zum Ausdruck kommen, läßt er als unerforschliche Geheimnisse unangetastet stehen oder bemüht sich, dieselben mit seiner eigentümlichen Auffassung zu vermitteln. Der Kultus, und zwar in erster Linie der sakramentale, hat die Aufgabe, der Gemeinde das Geheimnis der Gottheit zu erschließen, indem er sie nicht nur wirklich, sondern „wesentlich" mit derselben in Verbindung bringt. Unter diesem Gesichtspunkt sucht Zinzendorf die mit jenen spekulativen Lehren eng zusammenhängende Abendmahlstheorie praktisch verständlich und wertvoll zu machen.

Auf Grund früher Jugendeindrücke einer realistischen Fassung derselben zugänglich, wird er unter dem Einflusse gleichgearteter Faktoren der lutherischen Volksfrömmigkeit zu einem Anbau der Lehre vom Blut Christi und im Zusammenhang damit auch derjenigen von der „wesentlichen" Gottheit veranlaßt, mit deren Elementen er namentlich seine liturgische Dichtung füllt. So entsteht gleichsam ein zweiter Lehrkreis, der, obwohl er damals in besonderer Weise auf viele gewirkt hat, jetzt nur als ein unhaltbarer und wertloser Auswuchs älterer Anschauungsweisen betrachtet

werden kann, soweit er nämlich nicht von der Person Christi aus theologisch verständlich ist. Schon Zinzendorf selbst hat die ungehörigen Vorstellungen desselben wieder beseitigt.

Erklärlich ist die Erscheinung nicht nur aus seinem persönlichen Anschluß an die realistisch gefaßte Lehre vom hl. Abendmahl. Die neue Auffassung entsteht vom Jahr 1732 an, also in derselben Zeit, in welcher er im Gegensatz zu Dippel seine Lehrfassung überhaupt feststellte. Die Rücksicht auf die Mystiker hat mitgewirkt; es galt ihnen gegenüber, die von der reinigenden Bedeutung des Blutes Christi sprachen, des hl. Abendmahls aber sich nicht bedienten, dem lutherischen Volke die Wertschätzung der Sakramente zu erhalten. Indem Zinzendorf seine Betrachtungsweise derjenigen der theoretischen Mystik entgegensetzt, läßt er sich zu unhaltbaren Konsequenzen treiben. Je mehr in den Kreisen der Separatisten in Deuschland sowohl als in Amerika das Sakrament der Taufe und namentlich dasjenige des Abendmahls verachtet wurde, um so höher steigert er den Wert desselben, indem er mit Hilfe des Gedankens der Blutmitteilung die einzigartige Bedeutung der Sakramente klar machen will, welche darin liegt, daß sie die thatsächliche Gemeinschaft der Gemeinde mit der Person des Heilandes vermitteln. Seine hierher gehörigen Ausführungen in den Diskursen haben in der That den Zweck gehabt, die Separatisten und Mystiker, mit denen er es in der Wetterau zu thun hatte, für die kirchliche Schätzung der Sakramente wieder zu gewinnen [1]).

Die Nachkömmlinge der mährischen Kirche hat Zinzendorf zunächst lediglich aus Barmherzigkeit auf seinem Gute aufgenommen; nachdem er sein Prinzip der Gemeindeorganisation auf sie angewandt und erkannt hatte, daß sie brauchbare Elemente zur Ausführung der Gemeinbildung und Missionsgründung seien, verwandte er, was sie an Kräften und Rechten ihm darboten, lediglich als Mittel zum Zweck der Verwirklichung seiner allgemeinen Pläne. Man mag Zinzendorfs Verhältnis zur mährischen Kirche von den verschiedensten Seiten betrachten, stets wird man darauf geführt, daß er ihre Selbständigkeit nicht wollte.

Während viele tausende unter den Zeitgenossen die Bestrebungen des Grafen begrüßt und unterstützt haben, während die europäischen Staatsregierungen nach dem Beginn der Ära Friedrichs des Großen sich zu seinen Unternehmungen eher fördernd als hindernd verhielten, haben die Schultheologen aller Parteien dem

Grafen von Zinzendorf gegenüber sich zum einheitlichen Kampfe zusammengeschlossen und sowohl die Gemeinbildung als die im Zusammenhang mit derselben versuchte Neugründung der Glaubenslehre in jeder Beziehung verurteilt. Die Unternehmung des Grafen hat, soweit sie auf das große Ganze der Kirche abgezweckt war, ihr Ziel nicht erreicht; die reiche Gedankenwelt des Mannes ist spurlos verschwunden; fast nichts blieb zurück als die Reminiszenz an einzelne Elemente jenes eigenartigen Liedercyklus, die, aus dem Zusammenhang gerissen, in ihrer Zersplitterung den Eindruck vollständiger Narrheit hervorrufen mußten. Dennoch hat der Mann sein ganzes Leben hindurch mit lückenloser Konsequenz an der Überzeugung festgehalten, daß er der Kirche seines Volks zu dienen habe und ihr allein; danach hat er gehandelt.

Von den offiziellen Vertretern der Kirche gehaßt und geächtet, sittlich verdächtigt und als Atheist verurteilt, begab er sich trotz dessen noch in den schwierigsten Kampf hinein, in den mit den eigenen Genossen, lediglich um das abzuwenden, was ihm stets als die größte Gefahr erschien — eine neue Kirchenbildung, welche die Volkskirche schädigen könne. Gegen seinen Willen, den er mit erlaubten und auch mit zweifelhaften Mitteln durchzusetzen suchte, bald als williger Diener seiner Brüder, bald als rücksichtsloser Alleinherrscher, entstand unter seiner eigenen Leitung aus der mährischen Emigration auf Grund des missionarischen Weihbistums eine selbständige Missionskirche, und an diese knüpfte sich zunächst die einzige auf das Ganze der Kirche sich erstreckende Wirkung, indem durch jene Erscheinung eine neue Epoche in der Geschichte der Ausbreitung des evangelischen Christentums heraufgeführt wurde. Zögernd, dem Zwang der Ereignisse nachgebend, mußte er sich entschließen, die Selbständigkeit jenes Kirchentums für das Ausland unbedingt, für die deutsche Heimat wenigstens relativ anzuerkennen. Indem er aber das Ganze seines Lebenswerks zusammenfaßte, wies er ihm unter dem Titel „Unitas fratrum“ eine prinzipiell überkirchliche Stellung an, damit es, weil über den „Religionen“ stehend, sowohl innerhalb derselben als auch in eigener Religionsform der Doppelaufgabe der Gemeinbildung und der Gemeintheologie dienen könne, um alles unkirchliche Wesen auf innerlichem Wege zu überwinden.

Die zeitgenössische Geschichtsschreibung hat das Bild des hervorragenden Mannes unter der Überschrift den Nachkommen überliefert, die er selbst am allerwenigsten gewählt haben würde; man

glaubte seine Bedeutung mit der Bezeichnung des Sektenstifters erschöpfen zu können.

Die kirchliche Gegenwart, die in mehr als einer Beziehung auf seinem Lebenswerke ruht, wird nicht umhin können, das Andenken des Mannes, der durch seine geistige Begabung und noch mehr durch die Kraft seines Glaubens eine hohe Stellung im Kreis der Zeitgenossen einnahm, unter einem ehrenvolleren Titel zu feiern.

Anhang.

1. Beläge und Anmerkungen.

Erstes Buch.

I.

S. **3.** Note 1. „Mein sel. Großvater und Vater sind beides deklarierte Spenerianer." Zinzendorf an Graf Brühl d. d. Hennersdorf 10. März 1751. — Das M. S. der Selbstbiographie im Unit. Archiv zu Herrnhut.

S. **3.** N. 2. L. v. Schrautenbach, Zinzendorf. 2. Aufl. 1871. S. 70. Note.

S. **4.** N. 3. Bezüglich Luthers vgl. Bernh. Becker, Luthers Wertschätzung des gekreuzigten Christus. Berlin 1885. vgl. S. 25 ff.

S. **4.** N. 4. Zinzendorf erklärt am 9. Juli 1756: „Es ist heut 56 Jahre, daß mein Vater heimgegangen ist. Der hat eigentlich das Lied: ‚O Haupt voll Blut und Wunden' unter uns aufgebracht. Er ist in seinem etl. dreißigsten Jahre an einem Blutsturz heimgegangen und hat sich, wie man's zu der Zeit und von der Art Leuten nicht erwartet hatte, über der Ähnlichkeit seines Todes mit des Heilandes Tode ungewöhnlich gefreut. Eine jede Spur davon hat ihm einen neuen Eindruck gemacht und in der Meditation und Diskurs über das Lied ist er erstaunlich selig und vergnügt heimgegangen. — Das hat mir bald darauf ein starkes Notabene gegeben und ist eins von den Notabilibus, die in meinen Gang, Beruf und Destination mit gehören, die ich ansehen kann, wie den Moment, da ich in Düsseldorf unter dem Marterbild des Heilandes die Worte sah: ‚Das hab' ich für Dich gethan, was thust Du für mich?' — Ich weiß keinen Umstand, der mir das Andenken an meinen seligen Vater wichtiger machte. Ohngeachtet sein Segen, den er mir gegeben hat, was Stupendes vor einen Weltmann, was Unbegreifliches und darum durch mein ganzes Leben in meiner Familie wie eine Art eines Heerpasses gewesen ist, so ist es mir doch nicht so wichtig als der Umstand seiner Annäherung dem Martermann, und der hat auch gemacht, daß ich ihn zu unserer Ökonomie gezählet und in unserem Diptycho oben angesetzt habe." J. H. D. 1756. Juli 9. (In den Diptychen pars II. VII, 1 findet sich der Name des Grafen Georg Ludwig v. Z. vgl. auch die Chronika der Hut des Herrn von 1750 u. 51 an ders. Stelle.) Danach ist die Behauptung Schneckenburgers (Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestant. Kirchenparteien her. v. Hundeshagen Frankf. a. M. 1863. S. 199), daß „ein katholisches Bild des Gekreuzigten in Düsseldorf Zinzendorf die erste Anregung gegeben" habe, zu berichtigen.

Dieses Bild hat vielleicht deshalb einen lebhaften Eindruck auf ihn gemacht, weil es die Erinnerung an das Verhalten seines sterbenden Vaters in ihm wachrief.

S. **4.** N. 5. (Zinzdf.) Kurze Generalidee meiner Absichten (1730). M. S.

S. **4.** N. 6. J. H. D. 1747. Dez. 21. M. S.

S. **4.** N. 7. Büd. Sammlg. Vorrede.

S. **5.** N. 8. Spangenberg, Schlußschrift II, 654.

S. **5.** N. 9. (Zinzendorf) Aufrichtige Anzeige, was es mit des Grafen L. v. Zinzendorf Konduite in Ansehung des Reiches und der Sache Christi vor einen Zusammenhang hat. (1721.) M. S.

S. **5.** N. 10. Extrahierter Bericht von d. Syn.-Konff. in London. 21. Dez. 1751. M. S.

S. **5.** N. 11. Zinzdf., Natur. Refl. Beil. IX, 102.

S. **6.** N. 12. Zinzdfs. Tagebuch 1717. Juli 29. M. S. — Gottlieb Wernsdorf, geb. 1668, seit 1696 Prof. in Wittenberg, † 1729.

S. **6.** N. 13. Gedichte 1735. S. 1. 22. 26. 35.

S. **6.** N. 14. a. a. O. S. 19. 35.

S. **6.** N. 15. a. a. O. S. 24. 168.

S. **6.** N. 16. Spangenbg., Zinzdf. S. 845.

S. **6.** N. 17. Berlin. Reden. Vorrede (Juni 1738).

S. **6.** N. 18. Amerik. Reden II, 72 (1742).

S. **6.** N. 19. Homil. 20. Jan. 1745. S. 12.

S. **7.** N. 20. Homil. 18. Juli 1745. S. 13.

S. **7.** N. 21. a. a. O. S. 14.

S. **7.** N. 22. Homil. 22. Aug. 1745. S. 13.

S. **8.** N. 23. Homil. 20. Jan. 1745. S. 11.

S. **9.** N. 24. London. Pred. II, 340 (1754).

S. **10.** N. 25. a. a. O. 341 ff.

S. **10.** N. 26. Gemein-Reden I. Anh. S. 26.

S. **11.** N. 27. a. a O. II. 119. — Über das „Ältestenamt" Christi vgl. theol. Realencyklop. Artikel Zinzendorf.

S. **12.** N. 28. London. Pred. II, 318 (1754).

S. **12.** N. 29. Zeister Reden S. 346 (1746).

S. **12.** N. 30. Syn.-Konf. 1751. 21. Dez. M. S.

S. **13.** N. 31. Gemein-Reden II, 344.

S. **13.** N. 32. Zeister Reden S. 184.

S. **14.** N. 33. vgl. den Anhang der 2. Edition der Homilien über die Wundenlitanei in der Ausgabe von 1759, Note zu S. 344 Zeile. 11.

S. **14.** N. 34. London. Pred. II, 82 ff.

S. **14.** N. 35. Bethel. Reden S. 48.

S. **16.** N. 36. London. Pred. II, 466.

S. **16.** N. 37. Synod. Barby. sess. 6. 1750. 18. Nov. M. S.

S. **16.** N. 38. Syn.-Konf. London 1750. 21. Dez. M. S.

S. **16.** N. 39. London. Pred. II, 466.

S. **17.** N. 40. s. Note 38.

S. **18.** N. 41. London. Pred. I, 109.

S. **18.** N. 42. a. a. O. S. 154.

S. **19.** N. 43. a. a. O. II, 336.

S. **19.** N. 44. Bethel. Reden S. 50.

S. **19.** N. 45. a. a. O. S. 96.

II.

S. **21.** Note 46. vgl. I. Note 4. Der Graf ist „in der Meditation und Diskurs über das Lied (O Haupt voll Blut und Wunden) erstaunlich selig und vergnügt heimgegangen". Da das betreffende Lied, so wie es in der ursprünglichen Fassung und in den deutschen Überarbeitungen lautet, nicht direkt zu einer freudigen Stimmung anleitet, konnte dieselbe im Grafen nur dadurch entstehen, daß er dasselbe als evangelischer Christ betrachtete, der die Versöhnung kennt. Beachtenswert ist, daß Zinzendorf in seine deutsche Bearbeitung des Liedes (Kl. Gesangbuch der evg. Brüdergemeine. Gnadau 1870. Nr. 109) evangelische Gesichtspunkte hineingetragen hat, die dem Original als solchem fern liegen; vgl. V. 4. V. 5 („in hac tua passione me agnosce, pastor bone, cujus sumsi mel ex ore, haustum lactis ex dulcore prae omnibus deliciis". — „Ich weiß, was große Güter in Deinem Leiden sein; und daß Du Mann des Schmerzens! mir dadurch, daß Du starbst, die Neugeburt des Herzens und ewiges Heil erwarbst"). V. 7. (Verdienst und Leiden.) Der 8. Vers, welcher direkte Beziehung auf die Lage eines Sterbenden hat, ist vollständig eingeschoben. („Erscheine mir zum Schilde am Ende meiner Not, und laß mich sehn Dein Bilde, wie Du versankst in Tod; nach Dir nur will ich schauen und meiner Gnadenwahl" u. s. w.) Auch die folgenden Verse 9, 10, 11 weisen Abweichungen auf. Die Übertragung Paul Gerhards lehnt sich mehr an das Original an.

S. **21.** N. 47. Syn.-Konf. Lond. 1751. 21. Dez. M. S.

S. **22.** N. 48 (Zinzdf.) Ursachen, welche einen jungen Menschen bewogen, sich Gott zu überlassen. M. S. — Man vergleiche zum Folgenden die inneren Kämpfe des 12jährigen Schleiermacher. (Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. Berlin 1870. I, 11.)

S. **22.** N. 49. Zinzendorf an Magister Liborius Zimmermann in Jena d. d. Herrnhut 29. Mai 1728. M. S.

S. **23.** N. 50. Büd. Sammlg. Vorrede.

S. **23.** N. 51. s. Note 49. — (Das filius aut . . . in der mir vorliegenden Kopie des Briefes giebt keinen Sinn; daher ist nach der im Unitätsarchiv vorhandenen Abschrift filius ant . . . zu lesen, nämlich filius ante patrem; so bezeichneten die Alten die Herbstzeitlose (Colchicum autumnale). Die Samenkapsel dieser Pflanze ist bis zum Mai in der Zwiebel verborgen, dann kommt sie hervor und steht im Sommer mit den Blättern frei da. Da man sich diese Erscheinung nicht erklären konnte, glaubte man, daß in diesem Falle gegen die Regel die Samenkapsel vor der Blüte erscheine; daher die Bezeichnung filius ante patrem; so allein wird die citierte Stelle des Briefes verständlich.)

S. **23.** N. 52. s. Note 50.

S. **24.** N. 53. Den Ausdruck „Lamm Gottes" braucht Zinzendorf im Anschluß an Joh. 1, 29 als bildliche Bezeichnung für Christus, sofern es seine Berufsaufgabe war, den sündentilgenden Opfertod zu sterben.

S. **25.** N. 54. s. Note 48.

S. **25.** N. 55. s. Note 48.

S. **25.** N. 56. s. Note 49.

S. **26.** N. 57. Spangenbg., Schlußschrift S. 453. vgl. Syn. Barb. Tl. II. sess. 1. 1750. 17. Sept. M. S.

S. **26.** N. 58. Spangenbg. a. a. O. I, 27.

S. **27.** N. 59. s. Note 49.

S. **27.** N. 60. Sokrates S. 216.

S. **28.** N. 61. a. a. O. S. 214.

S. **28.** N. 62. Zinzendorf, Gedichte. 1735. S. 106. — Der Ausdruck „an der Vereinigung der Schriftgelehrten würde gehofft", bezieht sich jedenfalls auf Zinzendorfs Versuch einer theologischen Vermittelung zwischen Wittenberg und Halle, welcher mit dem Jahr 1719 sein Ende erreichte (Spangenbg., Zinzdf. S. 85); damals kam Zinzendorf auch zuerst in Berührung mit „Philosophen" in Holland (a. a. O. S. 110). Unmittelbar darauf (1720) hat offenbar jene Betrachtung Gottes ihren Anfang genommen, welche in der hier zu erwähnenden Dichtung ihren Abschluß fand, die Zinzendorf selbst in das Jahr 1725 setzt. (Die nach seinem Tode erschienene neue Auflage der „Teutschen Gedichte" Barby 1766 S. 59 setzt das Lied in das Jahr 1722; dieser Angabe folgt auch Albert Knapp, Geistliche Gedichte des Grafen von Zinzendorf. Stuttg. u. Tüb. 1845 S. 23. Welchen Grund hat diese Änderung?)

S. **28.** N. 63. Gedichte S. 106.

S. **30.** N. 64. Syn.-Konf. London 1751. 24. Dez. M. S.

S. **30.** N. 65. Sokrates S. 226.

S. **31.** N. 66. Gedichte. S. 70. — Über Johanna Eleonora Petersen vgl. Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus. II. Bd. 1. Abt. S. 225. Der Tod der Frau (S. 249) fällt offenbar in das Jahr 1724, da Zinzendorf das ihr gewidmete Grabgedicht unter dieser Jahresangabe in seine Sammlung aufgenommen hat.

S. **31.** N. 67. Gewisser Grund christlicher Lehre. Leipzig 1725. Erinnerung an den Leser.

S. **31.** N. 68. Berlin. Reden II, 257.

S. **31.** N. 69. Büd. Sammlg. II, 738.

S. **32.** N. 70. Amerik. Reden II, 122.

S. **32.** N. 71. Siegfried S. 169.

S. **32.** N. 72. Kreuzreich. Addit. 10.

S. **32.** N. 73. a. a. O. Beil. S. 99.

S. **32.** N. 74. Homil. 20. Jan. 1745. S. 9.

S. **33.** N. 75. Homil. 13. März 1746.

S. **33.** N. 76. Natur. Refl. S. 355.

S. **33.** N. 77. Syn. interior. sess. 17. 1749. 2. Okt. M. S.

S. **34.** N. 78. Gemein-Reden II, 87.

S. **34.** N. 79. London. Pred. I, 266.

S. **34.** N. 80. Syn. Barby. sess. 9. 1750. 24. Sept.

Zweites Buch.

I.

S. **37.** Note 1. Syn.=Konf. 1751. 24. Dez. M. S.

S. **37.** N. 2. Daniel. Zerstreute Blätter. Halle 1866. S. 253. Note 5. D. G. Kramer, Zur Jugendgeschichte Zinzendorfs. Kirchliche Monatsschrift. 4. Jahrg. Heft 1. S. 37.

S. **38.** N. 3. Spangenbg., Zinzdf. S. 380.

S. **38.** N. 4. Zinzendorfs Tagebuch 1731. 19. März. M. S.

S. **39.** N. 5. Sokrates S. 100.

S. **39.** N. 6. a. a. O. S. 252

S. **39.** N. 7. Spangenbg., Zinzendf. S. 467. — Es handelt sich namentlich um das Dictionaire historique et critique, das von 1697 an erschienen war. Über Bayle vergleiche man Ludwig Feuerbach, Pierre Bayle. 2. Aufl. Lpzg. 1844; Bernhard Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. Braunschweig 1880. I, 332. Zinzendorf stimmt mit Bayle in dem Gedanken einer notwendigen Scheidung von Philosophie und Theologie überein; ferner in der Forderung der Toleranz und in der Auffassung der Religion als einer Angelegenheit des Gemüts. — Von Interesse ist die Wertschätzung Bayles durch Friedrich den Großen; vgl. E. Zeller, Friedrich der Große in seinem Verhältnis zu der Philosophie seiner Zeit. Deutsche Rundschau 1885. H. 12 S. 346.

S. **39.** N. 8. Henry More, geb. 1614, † 1687 in Cambridge; vgl. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie III, 59 u. a. Pünjer a. a. O. S. 262.

S. **39.** N. 9. Sokrates S. 101.

S. **40.** N. 10. vgl. über diese Schrift D. Herm. Plitt, Zinzendorfs Theologie I, 35.

S. **40.** N. 11. Sokrates, Vorbericht.

S. **40.** N. 12. Zinzdf. an Magister Liborius Zimmermann in Jena, d. d. Herrnhut, 29. Mai 1728. M. S.

S. **40.** N. 13. (Zinzdf.) Historische Nachricht von meiner Führung. 28. Jan. 1727. M. S.

S. **40.** N. 14. Sokrates S. 214.

S. **41.** N. 15. a. a. O. S. 214 ff.

S. **41.** N. 16. a. a. O.

S. **42.** N. 17. vgl. für das Folgende die am 27. Dez. 1746 gehaltene Rede: Von der wagerechten Auseinandersetzung der Philosophie und des Fanaticismi. Gemein=Reden I. Anhang. S. 38.

S. **45.** N. 18. London. Pred. II, 271.

S. **45.** N. 19. a. a. O. I, 95.

S. **46.** N. 20. a. a. O. I, 335.

S. **46.** N. 21. vgl. zum Folgenden Zinzendorfs Naturelle Refl. S. 4. — Über den Streit des reformierten Theologen Jurieu gegen Bayle, auf welchen Zinzendorf hier anspielt (S. 47), vgl. die Art. Bayle und Jurieu in der theol. Realencyklopädie II, 195; VII, 315. — Das Interesse Zinzendorfs an Bayle

ist von seinen Gegnern dazu benutzt worden, ihn zu diskreditieren. C. Dippel „war boshaft genug, der frommen Welt zu verraten, daß ihm der Graf gestanden habe, wie er sich in seinen Erholungsstunden an Bayles berüchtigtem Diktionär ergötze“ (Wilhelm Bender, Joh. Conrad Dippel. Bonn 1882. S. 127). Damit ist auf eine Erklärung Dippels Bezug genommen, welche der Büdingsche Stadtschreiber Alexander Volck in seiner Schrift: Das entdeckte Geheimnis der Bosheit der herrnhutischen Sekte. 1750. 3. Entrevue. S. 212 abgedruckt hat; vgl. auch S. 443. Bruno Baur (Einfluß des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur. Berlin 1878) bezieht sich S. 92 auf diese Notiz, um seine Ansicht, daß Zinzendorf eine „kritische Stellung gegen die Bibel“ eingenommen habe, zu begründen. Zinzendorf hat sich durch Bayle weder bloß ergötzen, noch gegen die hl. Schrift einnehmen lassen. Es war natürlich, daß er sich von einem Philosophen, welcher in der Religion „eine aparte, von der Kraft der Ethik und Intelligenz im Menschen unterschiedene Kraft“ sah, die sich „auf ein apartes Prinzip, auf den Glauben stützt“, mehr angezogen fühlen mußte als von solchen Philosophen und Theologen, die das Recht der Religion auf den theoretischen Beweis gründen (vgl. Feuerbach, Bayle S. 64). Solche „Theologen beweisen es ja selbst durch die That, daß sie die Philosophie als die Königin, die Theologie als ihre Dienerin ansehen; nur daher kommen die Torturen, die sie ihrem Verstande anthun, um nicht beschuldigt zu werden, daß sie der vernünftigen Philosophie widersprechen . . . sie würden sich nicht um die Gunst der Vernunft mit solcher Anstrengung bewerben und mit ihren Gesetzen übereinzustimmen bemühen, wenn sie nicht anerkennten, daß jedes Dogma, welches nicht so zu sagen bei dem obersten Gerichtshof der Vernunft und des natürlichen Lichtes einregistriert, gerichtlich bestätigt und beglaubigt ist, einen schwankenden und wie Glas zerbrechenden Boden hat“. (Bayle a. a. O. S. 70.) In Bayle trat Zinzendorf der Widerspruch zwischen dem religiösen Glauben und der theoretischen Vernunft in denkbar schärfster Ausprägung entgegen, aus welchem er sich selbst durch innere Kämpfe herausgerettet und auf die feste Grundlage der Erkenntnis Gottes aus Christus gestellt hatte. „Man muß notwendig“, sagt Bayle, „wählen zwischen der Philosophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was evident und den allgemeinen Begriffen konform ist, so ergreift die Philosophie und laßt das Christentum; wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben, so ergreift das Christentum und laßt die Philosophie; denn es ist ebenso unmöglich, die Evidenz und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tisches zu vereinigen . . . allein ein wahrer Christ kann sich nur lustig machen über die Subtilitäten der Philosophie . . . Der Glaube erhebt ihn über die Regionen, wo die Ungewitter der Streitigkeiten herrschen“ (a. a. O. S. 131). Diese Anschauungsweise fesselte Zinzendorf an Bayle, in welchem er bei gewissen gemeinsamen Grundanschauungen doch das Gegenbild seiner selbst sehen mußte, insofern sich Bayle für die philosophische Skepsis entschieden hatte.

S. **50.** N. 22. Spangenbg., Schlußschrift II, 702 — über Schrautenbach vgl. D. H. Plitt, Louis von Schrautenbachs Religionsideeen eines Ungelehrten. Gotha 1876. Diese „Religionsideeen“ verraten eine entschiedene Anlehnung an Zinzendorfs Religionsanschauung.

S. **50.** N. 23. Sokrates S. 186. Note f.

S. **50.** N. 24. Spangenbg., Zinzdf. S. 352.

S. **50.** N. 25. vgl. die Erklärung an die theolog. Fakultät in Tübingen, d. d. Tübingen 18. Dez. 1734 in Büd. Sammlg. I, 439 und Freiwillige Nachlese III, 37.

S. **51.** N. 26. Theolog. Bedenken S. 149.

S. **51.** N. 27. Natur. Refl. Beil. S. 11.

II.

S. **52.** Note 28. Sokrates S. 212.

S. **54.** N. 29. a. a. O. S. 222.

S. **54.** N. 30. London. Pred. II, 212.

S. **55.** N. 31. Derselbe ist nach Spangenbergs (Leben Zinzendorfs S. 378) Annahme 1726 verfaßt.

S. **55.** N. 32. Sokrates. Anhang S. 289, Satz 1—4.

S. **56.** N. 33. Sokrates S. 232, Satz 16—26; vgl. die Wiedergabe und Besprechung der von Zinzendorf aufgestellten 60 Sätze bei D. Herm. Plitt, Zinzendorfs Theologie I, 74 ff.

S. **56.** N. 34. Sokrates. Anhang S. 290, S. 9—12.

S. **56.** N. 35. vgl a. a. O. S. 290, Satz 12 und die Vorrede zur „Ebersdorfer Bibel“ v. 1726. — Ob sich Zinzendorf von den Religionsideeen der englischen Empiristen (vgl. Bernhard Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. Braunschweig 1880 I. 222 ff.) hat anregen lassen, läßt sich nicht nachweisen. Hobbes erwähnt er nur in abweisendem Sinne (s. oben S. 38).

S. **56.** N. 36. Jeremias S. 234.

S. **57.** N. 37. Sokrates S. 233.

S. **57.** N. 38. a. a. O. Anh. S. 290, Satz 5. 6.

S. **58.** N. 39. Berlin. Reden II. 284. 290. 292. 285.

S. **58.** N. 40. Sokrates S. 132.

S. **60.** N. 41. a. a. O. S. 134.

S. **61.** N. 42. Zinzendorfs Tagebuch 1725. 25. Nov. M. S.

S. **61.** N. 43. Zinzendorf an Mag. Zimmermann. Jena, d. d. Herrnh. 29. Mai 1728. M S.

III.

S. **61.** Note 44. Sokrates S. 32.

S. **61.** N. 45. a. a. O. S. 279.

S. **62.** N. 46. a. a. O. S. 124.

S. **62.** N. 47. Berlin. Reden II, 290.

S. **62.** N. 48. Sokrates S. 20.

S. **62.** N. 49. vgl. die Rede vom Juli 1726 in Freiw. Nachlese II, 417.

S. **62.** N. 50. Sokrates S. 281.

S. **63.** N. 51. Synod. Barby. sess. 6. 1750. 22. Sept. M. S.

S. **63.** N. 52. Zinzdf. an Steinhofer, d. d. Ebersdorf 16. Juli 1751. M. S.

S. **63.** N. 53. Berlin. Reden II, 257 ff.

S. **63.** N. 54. Büd. Sammlg. II. 61.

S. **63.** N. 55. Probe eines sogenannten Lehrbüchelgens. Büdingen 1740. S. 9. vgl. S. 152.

S. **63.** N. 56. vgl. die Synodalrede von 1741 (Spangenbg., Zinzdf. S. 1410) in Büd. Sammlg. II, 738.

S. **63.** N. 57. Amerik. Reden I, 89.

S. **63.** N. 58. Homil. 2. Mai 1745. S. 11.

S. **63.** N. 59. Amerik. Reden II, 227.

S. **63.** N. 60. vgl. Kreuzreich. Beil. S. 99. Homil. 15. Nov. 1744. S. 13.

S. **64.** N. 61. a. a. O. S. 15.

S. **64.** N. 62. extrahierter Syn.-Bericht 1751. 24. Dez. M. S.

S. **64.** N. 63. Sokrates S. 124.

S. **64.** N. 64. a. a. O. S. 208.

S. **65.** N. 65 Sokrates S. 207.

S. **65.** N. 66. Freiw. Nachlese S. 1221.

S. **65.** N. 67. Berl. Reden I, 151.

S. **65.** N. 68. a. a. O. II, 109.

S. **65.** N. 69. Zeister Reden S. 178.

S. **66.** N. 70. Gemein-Reden I. 263.

S. **66.** N. 71. Amerik. Reden I, 137.

S. **67.** N. 72. a. a. O. II, 110.

S. **67.** N. 73. Siegfried S. 46.

S. **67.** N. 74. Gemein-Reden I. Anh. S. 16.

S. **67.** N. 75. a. a. O. II, 110.

S. **68.** N 76. Spangenbg., Schlußschr. I, 25; vgl. II, 471.

S. **69.** N. 77. a. a. O. II, 629. 472.

IV.

S. **70.** Note 78. Gewisser Grund christlicher Lehre. Lpzg. 1725. Erinnerung des Verfassers; vgl. Berlin. Reden II, 255. — Vergleiche zum Folgenden die Äußerungen Zinzendorfs über die Beziehung der Christusgemeinschaft zur hl. Schrift (S. 14), über die Auffassung der Schrift als katoptrisches Bild S 34), über Schrift und Gefühl (S. 66).

S. **71.** N. 79. Gemein-Reden I. 21.

S. **71.** N. 80. Summarischer Unterricht 1751. S. 10.

S. **71.** N. 81. London. Pred. I, 81.

S. **71.** N. 82. Syn.-Konf. 1749, 16. Sept. M. S.

S. **72.** N. 83. Theol. Bed. S. 38.

S. **73.** N. 84. Amerik. Reden I. 184.

S. **74.** N. 85. London. Pred. II, 37.

S. **75.** N. 86. Gemein-Reden II, 319.

S. **75.** N. 87. Homil. über d. Wundenlitanei S. 307.

S. **76.** N. 88. London. Pred. II, 387.

V.

S. **76.** N. 89. Sokrates S. 212.

S. **76.** N. 90. Amerik. Reden II, 299. Gemein-Reden I, 4.

S. **76.** N. 91. Kreuzreich. Beil. S. 114.

S. **77.** N. 92. Natur. Refl. Beil. S. 30.
S. **77.** N. 93. Homil. 5. April 1744.
S. **77.** N. 94. Jeremias S. 234.
S. **78.** N. 95. Homil. 26. Sept. 1745.
S. **79.** N. 96. Zeister Reden S. 348.
S. **81.** N. 97. Gemein-Reden II, 104. — (Über den Streit der Lutheraner und der Reformierten bez. d. Vernunftgebrauchs vgl. Pünjer a. a. O. S. 118 ff.)
S. **82.** N. 98. a. a. O. S. 135.
S. **82.** N. 99. Spangenbg., Schlußschr. S. 183.
S. **82.** N. 100. Homil. über die Wundenlitanei S. 110.
S. **83.** N. 101. a. a. O. S. 297. Zinzendorf bezieht sich hier offenbar auf den socinian. Theologen Sam. Crell, vgl. Spangenbg., Zinzdf. S. 946. 48.
S. **83.** N. 102. Lond. Pred. I, 154.

VI.

S. **85.** N. 103. Lond. Pred. II, 387.
S. **85.** N. 104. Sokrates. Vorrede. — Über die hier erwähnten Katechismen Zinzendorfs vgl. H. Plitt, Zinzendorfs Theologie I, S. 2 ff.
S. **88.** N. 105. Jeremias S. 100. vgl. Anh. S. 58.
S. **88.** N. 106. a. a. O. S. 105.
S. **88.** N. 107. a. a. O. S. 110.
S. **88.** N. 108. a. a. O. S. 149.
S. **88.** N. 109. Sieben Reden S. 6.
S. **88.** N. 110. Amerik. Reden I, 137.
S. **90.** N. 111. Gemein-Reden I, 146.
S. **92.** N. 112. Diskurse S. 133.
S. **92.** N. 113. London. Pred. II, 175.
S. **93.** N. 114. Jeremias S. 102.
S. **93.** N. 115. Gemein-Reden I, 55.
S. **94.** N. 116. Natur. Refl. Beil. S. 56.
S. **94.** N. 117. vgl. das Begräbnislied auf Mag. Brumhard in Jena. Büd. Sammlg. III, 118.

VII.

S. **95.** N. 118. Ölblatt des Friedens 1723, vgl. Freiw. Nachlese S. 437.
S. **95.** N. 119. Sokrates S. 270.
S. **95.** N. 120. Berlin. Reden II, 258.
S. **96.** N. 121. a. a. O. S. 268.
S. **96.** N. 122. Jerem. S. 12.
S. **96.** N. 123. Berlin. Reden II, 277.
S. **96.** N. 124. Jeremias S. 136.
S. **96.** N. 125. Sieben Reden S. 93.
S. **96.** N. 126. Amerik. Reden I, 108.
S. **97.** N. 127. a. a. O. S. 109.
S. **97.** N. 128. Homil. 5. Apr. 1744. S. 14.
S. **97.** N. 129. Homil. 20. Jan. 1745. S. 6 ff.

S. **97.** N. 130. Homil. 31. Jan. 1745. S. 10.

S. **98.** N. 131. Vgl. Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland. I, 646 ff.

S. **98.** N. 132. Homil. 2. Mai 1745. S. 11.

S. **98.** N. 133. Diskurse, S. 109.

S. **99.** N. 134. Syn.=Konf. 1748. 11. Aug. M. S.

S. **99.** N. 135. Syn.=Konf. 1749. 15. Dez. M. S.

S. **99.** N. 136. London. Pred. II, 94.

S. **99.** N. 137. Barby. Sammlg. I, 7.

S. **100.** N. 138. Diskurse S. 109.

Drittes Buch.

I.

S. **103.** Note 1. Spangbg., Zinzdf. S. 1. 18.

S. **103.** N. 2. a. a. O. S. 102.

S. **103.** N. 3. Naturelle Refl. S. 157. Da Spangenberg (a. a. O. S. 234) diejenigen Stellen aus Speners theolog. Bedenken anführt, aus denen Zinzendorfs „rechter Sinn und Meinung erhellt" (nämlich Tl. III. S. 132 ff. 160), und Zinzendorf selbst (Büd. Sammlg. III, 769) Auszüge aus demselben Teil (III. S. 132. 218) abdrucken ließ, ist anzunehmen, daß es in erster Linie die hier gegebenen Ausführungen Speners waren, auf welche Zinzendorf reflektierte.

S. **103.** N. 4. Spangbg. a. a. O. S. 1081.

S. **104.** N. 5. Spangbg., Darlegung richtiger Antworten. Lpzg. u. Görl. 1751. S. 260.

S. **104.** N. 6. s. Note 3. Zur Sache vgl. Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus. II. Bd. 1. Abteilung S. 125 ff.

S. **105.** N. 7. Spangbg., Zinzdf. S. 24.

S. **105.** N. 8. a. a. O. S. 26.

S. **105.** N. 9. a. a. O. S. 45. 48.

S. **105.** N. 10. a. a. O. S. 229.

S. **105.** N. 11. a. a. O. S. 209.

S. **105.** N. 12. Aufmunterung an die Kinder Gottes in einer großen Stadt. Dez. 1721. vgl. theolog. Bedenken S. 16 ff. (über diese Schrift vgl. D. H. Plitt, Zinzendfs. Theologie. I, 91 ff.).

S. **106.** N. 13. Bedenken an die rechtschaffenen Evangelischen in der Stadt G[örlitz] u. s. w. 1725. a. a. O. S. 28. vgl. Ppb. a. a. O. 305 ff.

S. **106.** N. 14. Bedenken, als 1726 zu D[resden] die Frage in motum kam: Ob die Gespräche und Ermunterungen redlicher Gemüter in den Privathäusern richtigen Grund vor sich hätten. a. a. O. S. 18. vgl. Spangbg., Zinzendf. S. 383.

S. **107.** N. 15. Über diese Auffassung der schmalkaldischen Artikel vgl. H. Plitt a. a. O. I, 38.

S. **108.** N. 16. Summarische Erörterung der vornehmsten Umstände u. s. w. Theol. Bed. S. 7. (1728. vgl. Spangbg., Zinzendf. S. 523.)

S. **109.** N. 17. Theol. Bed. S. 12.

S. **110.** N. 18. Das entdeckte Heiligtum der Schwärmer u. s. w. von M. Gottfried Christoph Claudio. Zittau 1736.

S. **110.** N. 19. An Jhro Kön. Majest. von Preußen wegen M. Claudii entdecktem Heiligtum der Schwärmer, darüber der König Antwort verlanget. Theol. Bed. S. 142. 1738. (vgl. Büd. Samml. I, 806. Spb. a. a. O. S. 1102. 1019.)

S. **110.** N. 20. a. a. O. S. 150.

S. **110.** N. 21. a. a. O. S. 151. — Beachtenswert ist, daß die der „Aufklärung" in Deutschland vorarbeitende Popularphilosophie mit dem Rückgang auf das Naturrecht begonnen hat. (Sam. Pufendorf † 1694. Christian Thomasius † 1728. vgl. Bernhard Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. I, 390 ff.)

S. **111.** N. 22. Nicolai Ludwigs Grafen und Herrn von Zinzendorfs u. s. w. Aufsatz von christlichen Gesprächen mit verschiedenen Beilagen alter und neuer Zeugnisse. Züllichau 1735. — Die Beilagen enthalten Auszüge aus der von Zinzendorf berücksichtigten Litteratur. Im Text bezieht er sich namentlich auf die Schrift des Rostocker Professors Justus Christoph Schomer: de Collegiatismo tam orthodoxo quam heterodoxo. Lüneb. 1692. vgl. den Auszug aus dieser Schrift in den Beilagen S. 92 ff.

S. **112.** N. 23. Aufsatz von christlichen Gesprächen S. 8.

S. **112.** N. 24. Ludwig von Zinzendorfs erwartete Erklärung gegen Herrn A. G. 1740. S. 51. — Die Schrift ist gegen Andreas Groß, den Führer der Frankfurter Separatisten, gerichtet.

S. **114.** N. 25. Aufsatz von christlichen Gesprächen S. 17 ff.

S. **116.** N. 26. a. a. O. S. 39 ff.

S. **116.** N. 27. a. a. O. S. 59 ff.

S. **116.** N. 28. a. a. O. S. 62 ff.

S. **118.** N. 29. Theolog. Bedenken S. 145.

S. **119.** N. 30. a. a. O. S. 145 ff.

S. **119.** N. 31. Sieben Seelen in Nürnberg besondere christliche Verbindung 1735. Büd. Sammlg. II, 249.

S. **119.** N. 32. Spangenbg., Zinzendf. S. 991.

S. **119.** N. 33. Generalplan für eine lutherische Gemeine, die treue Pfarrer hat. 1738. Theol. Bed. S. 113. vgl. S. 188.

S. **119.** N. 34. Syn. Gotha. sess. 3. 1740. 13. Juni. M. S.

S. **119.** N. 35. Kreuzreich. S. 28.

S. **120.** N. 36. Natur. Refl. S. 232.

S. **120.** N. 37. a. a. O. S. 326.

S. **120.** N. 38. a. a. O. S. 351.

S. **120.** N. 39. a. a. O. S. 352.

S. **120.** N. 40. Syn. Herrnhag. sess. 3. 1747. 29. Mai. M. S.

S. **120.** N. 41. Homil. üb. d. Wundenlitanei. (1747.) S. 249.

S. **121.** N. 42. Spangenbg., Darlegung richtiger Antworten. 1751. S. 233.

S. **121.** N. 43. Spangenbg., Zinzendf. S. 246. — Über Andreä und Comenius vgl. Wilh. Hoßbach, Joh. Val. Andreä. Berlin 1819. S. 106. Herm. Ferdin. von Criegern, Joh. Amos Comenius als Theolog. Lpzg. 1881. S. 361.

S. **122.** N. 44. Natur. Refl. S. 157. vgl. Spangenbg. a. a. O. S. 233.

S. **122.** N. 45. Theol. Bedenken S. 167.

S. **122.** N. 46. Natur. Refl. S. 363.

S. **122.** N. 47. Siegfried S. 23.

S. **122.** N. 48. Natur. Refl. S. 157.

S. **123.** N. 49. Spangenbg., Zinzendf. S. 508.

S. **123.** N. 50. Homil. 12. Mai 1745. S. 23.

S. **124.** N. 51. Bedenken an d. Hrn. Pastor zu G. 1729. Theol. Bed. S. 43. vgl. Spbg., Zinzendorf S. 568 ff.

S. **124.** N. 52. vgl. Burkhardt, Zinzendf. Gotha 1866. S. 34.

S. **125.** N. 53. Die Berleburg und Schwartzenauische Verbindung 1730. Büd. Sammlg. II, 40. vgl. Freiwillige Nachlese S. 601. Zur Sache vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 624. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche. III, 108 ff. Winckel, Aus dem Leben Casimirs, weiland regierenden Grafen zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg. Frkfrt. a. M. 1842. S. 122 ff. vgl. auch Ritschl, Geschichte des Pietismus. II, 1. S. 380. Die Unternehmung Zinzendorfs ist allerdings vollständig mißglückt; ob aber das von ihm entworfene Statut als „aus lauter Phrasen" bestehend bezeichnet werden kann, erscheint zweifelhaft, da die in demselben ausgesprochenen Gedanken jedenfalls bei Zinzendorf stetig wiederkehren und für ihn von Bedeutung sind.

S. **126.** N. 54. Bedenken vom Unterschied des Separatismi. 1730. Kreuzreich. S. 93. 98.

S. **127.** N. 55. Aufsatz von christlichen Gesprächen S. 53. 56. 65.

S. **127.** N. 56. Eventualtestament. 1738. Büd. Sammlg. II, 265.

S. **127.** N. 57. Amerik. Reden II, 146.

S. **127.** N. 58. Syn. Barby. 1750. 15. Sept. M. S.

S. **128.** N. 59. Spangenbg., Darlegung S. 122.

S. **128.** N. 60. Syn. Barby. 1750. 15. Sept. M. S.

S. **128.** N. 61. a. a. O. 16. Sept.

S. **128.** N. 62. Büd. Sammlg. I, 515.

S. **128.** N. 63. Syn. Ebersdorf. sess. 5. 1739. 18. Juni. M. S.

S. **129.** N. 64. Theol. Bedenken S. 116.

S. **129.** N. 65. Amerik. Reden I, 167.

S. **130.** N. 66. s. Note 63.

S. **130.** N. 67. Jeremias S. 243.

S. **130.** N. 68. Syn. Ebersdorf. sess. 3. 1739. M. S.

S. **131.** N. 69. Syn. Barby. 1750. 4. Sept. M. S. Der Ausdruck „gesettlet" oder „gesettelt" ist gebildet aus to settle, festsetzen, einrichten (settlement: Ansiedelung; Kolonie).

S. **131.** N. 70. Jeremias S. 225.

S. **132.** N. 71. a. a. O. S. 234.

S. **132.** N. 72. Homil. 26. Jan. 1746.

S. **132.** N. 73. Büd. Sammlg. II, 265.

S. **132.** N. 74. Jeremias S. 245.

S. **133.** N. 75. Syn. Barby. 1750. 25. Sept. M. S.

S. **133.** N. 76. a. a. O. 18. Nov.

S. **133.** N. 77. Syn.-Konf. 1751. 21. Dez. M. S.

S. **134.** N. 78. Zeister Reden S. 196.

S. **134.** N. 79. Büd. Sammlg. I, 159.
S. **136.** N. 80. Theol. Bed. S. 115.
S. **136.** N. 81. Syn. Ebersdorf. sess. 3. 1739. vgl. Spangenbg., Zinzendorf S. 1141.
S. **136.** N. 82. Büd. Summlg. I, 191.
S. **136.** N. 83. a. a. O. 366. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 1269.
S. **136.** N. 84. Natur. Refl. Beil. S. 40.
S. **137.** N. 85. Theol. Bedenken S. 167.
S. **137.** N. 86. Berlin. Reden II, 203.
S. **137.** N. 87. Zeister Reden S. 22.
S. **137.** N. 88. Natur. Refl. S. 251.
S. **138.** N. 89. Spangenbg., Zinzendf. S. 1196.
S. **139.** N. 90. Syn. Goth. sess. 1. 1740. 12. Juni. M. S.
S. **139.** N. 91. a. a. O. sess. 2. 13. Juni.
S. **140.** N. 92. a. a. O.
S. **141.** N. 93. a. a. O. sess. 1. 1740. 12. Juni.
S. **141.** N. 94. Spangenbg., Zinzendf. S. 1404.
S. **141.** N. 95. Natur. Refl. S. 43.
S. **141.** N. 96. Amerik. Reden I, 178.
S. **141.** N. 97. a. a. O. S. 139.
S. **143.** N. 98. Zeister Reden S. 180.
S. **143.** N. 99. Spangenbg., Zinzendf. S. 245. Burkhardt, Zinzendf. S. 29.
S. **143.** N. 100. Spangenbg. a. a. O. S. 194.
S. **144.** N. 101. Homil. 12. Mai 1745. S. 37. Spangenbg. a. a. O. S. 210.
S. **144.** N. 102. Jeremias S. 230.
S. **144.** N. 103. Zeister Reden S. 88.
S. **144.** N. 104. a. a. O. S. 445
S. **145.** N. 105. Lond. Pred. I, 260.
S. **145.** N. 106. Jeremias S. 258.
S. **145.** N. 107. Syn. Ebersdorf. sess. 1. 1739. 15. Juni. M. S.
S. **146.** N. 108. a. a. O. sess. 8.
S. **146.** N. 109. Diskurse S. 319.
S. **146.** N. 110. Syn. Hirschberg. 1743. M. S.
S. **146.** N. 111. Theol. Bed. S. 111.
S. **146.** N. 112. Homil. 12. Mai 1745. S. 23.
S. **147.** N. 113. Homil. über d. Wundenlitanei S. 250.
S. **147.** N. 114. Syn. inter. sess. 7. 1749. 13. Sept. M. S.
S. **147.** N. 115. Sieben Reden S. 55.
S. **148.** N. 116. London. Pred. II, 337.
S. **148.** N. 117. Barby. Sammlg. I, 7.
S. **148.** N. 118. a. a. O. S. 14. — Über Joh. Christian Edelmann vgl. Klose, Edelmanns Selbstbiographie (geschr. 1752). Berlin 1849. Pünjer a. a. O. S. 326. Ritschl a. a. O. S. 356. Über Samuel Crell vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 946. 948. Fock, Der Socinianismus. Kiel 1847. I, 240. — (Crell starb 1747 als Geistlicher der Gemeinde zu Königswalde bei Frankfurt a/O. als einer der letzten socinianischen Theologen; seine Töchter schlossen sich der Brüdergemeine an.) Über Joh. Konr. Dippel ist später zu reden.

S. **149.** N. 119. Natur. Refl. S. 51.

S. **149.** N. 120. Syn. int. 1749. 16. Sept. M. S.

S. **149.** N. 121. London. Pred. II, 42.

S. **150.** N. 122. Theol. Bedenken S. 166.

S. **150.** N. 123. Büd. Sammlg. III, 192.

S. **155.** N. 124. Theol. Bedenken S. 13. (1728.) vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 523.

S. **155.** N. 125. Büd. Sammlg. I, 14. vgl. Gedichte. 1735. S. 197. — Zinzendorf bezieht sich auf Luthers Behandlung der „ersten Bitte" im kl. Katechismus. „Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig; aber wir bitten in diesem Gebet, daß er bei uns auch heilig werde. Wie geschieht das? Antwort: Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehret wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben." vgl. im großen Katechismus die Ausführungen zum 3. Artikel und zur 1. Bitte.

S. **155.** N. 126. Büd. Sammlg. I, 630.

S. **155.** N. 127. a. a. O. S. 630.

S. **156.** N. 128. Freiwillige Nachlese S. 456. vgl. besonders S. 473 ff.

S. **160.** N. 129. vgl. dieselbe Bestimmung a. a. O. S. 601. Büd. Sammlg. I, 630. II, 40.

S. **161.** N. 130. Theol. Bedenken S. 13 ff.

S. **161.** N. 131. Büd. Sammlg. I, 48. vgl. Freiw. Nachl. S. 601.

S. **162.** N. 132. Extraktschreibens d. d. mens. Febr. 1730. Nach W. in Esthland. Theol. Bed. S. 36.

S. **164.** N. 133. Theol. Bed. S. 21.

S. **164.** N. 134. Amerik. Reden I, 94.

S. **164.** N. 135. Siegfried S. 178.

S. **164.** N. 136. Kreuzreich. S. 227.

S. **164.** N. 137. Homil. über die Wundenlitanei S. 253.

S. **165.** N. 138. London. Pred. II, 302.

S. **165.** N. 139. a. a. O. I, 108.

S. **165.** N. 140. General-Konf. 1748. 11. Nov. M. S.

S. **166.** N. 141. Theol. Bedenk. S. 13. 36. vgl. Amerik. Reden I, 162.

S. **166.** N. 142. Syn. Barby. 1750. 4. Sept. M. S.

S. **166.** N. 143. Zinzendf. an Löscher d. d. Herrnhut, 27. Juni 1734. M. S.

S. **167.** N. 144. Jeremias S. 299.

S. **168.** N. 145. Syn. Barby. 1750. 4. Sept. M. S.

S. **168.** N. 146. Syn. Ebersdorf. sess. 1. 1739. 15. Juni. Syn. Gnadenberg. 1748. 26. Juni. M. S.

S. **170.** N. 147. Homil. über d. Wundenlitanei S. 146.

S. **170.** N. 148. Syn. Zeist. sess. 1. 1746. 12. Nov. M. S.

S. **171.** N. 149. Zeister Reden S. 179.

S. **171.** N. 150. Lond. Pred. II, 48.

S. **172.** N. 151. Zinzendf. an den Oberamtshauptmann v. Gersdorf d. d Herrnhut, 3. Sept. 1734. M. S.

S. **173.** N. 152. Büd. Sammlg. III, 844.

S. **173.** N. 153. Berlin. Reden II, 200.

S. **173.** N. 154. Büd. Sammlg. I, 41. Freiw. Nachl. S. 601.

S. **173.** N. 155. Privaterklärung der Gemeine zu Herrnhut. 1730. Büd. Sammlg. I, 48.

S. **173.** N. 156. Kreuzreich. S. 32.

S. **173.** N. 157. Homil. 26. Jan. 1745. S. 30.

S. **173.** N. 158. a. a. O. S. 35.

S. **173.** N. 159. Beantwortung der von der Hennersdorfer Kommission gestellten Fragen. Groß-Hennersdorf, 1. Aug. 1748. M. S.

S. **174.** N. 160. Ebersdorfer Bibel. Vorrede. (1726.) vgl. über diese Bibelausgabe Spangenbg., Zinzendf. S. 373. 398.

S. **175.** N. 161. Freiw. Nachl. I, 102. Der betreffende Traktat ist jedenfalls 1729 geschrieben. vgl. Diskurse S. 305 u. Spbg., Zinzendf. S. 648 ff.

S. **175.** N. 162. Theol. Bedenken S. 36.

S. **175.** N. 163. Zeister Reden S. 155.

S. **176.** N. 164. Diskurse S. 305. Über den selten genannten Elger vgl. Koch, Graf Elger von Hohenstein. Gotha 1865.

S. **176.** N. 165. Spangenbg., Zinzendf. S. 2118. — An den von Zinzendorf geltend gemachten Gesichtspunkt erinnert die Schrift Dr. Ludwig Kellers: Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpzg. 1885.

II.

S. **178.** N. 1. Spangenbg., Zinzendf. S. 631. vgl. Nat. Refl. S. 8.

S. **179.** N. 2. Gedichte. 1735. Vorrede.

S. **179.** N. 3. Spangenbg. a. a. O. S. 73. 86.

S. **179.** N. 4. Natur. Refl. S. 8. 11.

S. **180.** N. 5. Spangenbg. a. a. O. S. 199. 206.

S. **180.** N. 6. Gedichte. Vorrede.

S. **180.** N. 7. Büd. Sammlg. I, 3. Kurze Generalidee meiner Absichten und Handlungen. 1730. J. H. D. 1757. 24. Juli.

S. **181.** N. 8. Natur. Refl. S. 8.

S. **181.** N. 9. a. a. O. S. 13. — Über Schwedler vgl. Otto, Lexikon der oberlausitzischen Schriftsteller. Görlitz 1803. III. 248 ff. Brüderbote 1874. 2, 38. 3, 63.

S. **181.** N. 10. Nat. Refl. S. 23.

S. **182.** N. 11. Sokrates S. 180.

S. **182.** N. 12. Nat. Refl. S. 12.

S. **183.** N. 13. a. a. O. Beil. S. 10.

S. **183.** N. 14. Barby. Sammlg. I, 4.

S. **183.** N. 15. Spangenbg. a. a O. S. 401. Über Mischke vgl. Karl Heinrich v. Bogatzkys Lebenslauf. Halle 1801. § 30. 31. 40. 51. u. a.

S. **184.** N. 16. Spangenbg. a. a. O. S. 1227.

S. **184.** N. 17. Gedichte. Vorrede u. S. 141. Nr. 41.

S. **185.** N. 18. Sammlung geistlicher und lieblicher Lieder. 1731. Nr. 973. vgl. Spangenbg., Schlußschrift. II, 409. Note, u. Spangenbg., Zinzendf. S. 534.

S. **186.** N. 19. Spangenbg. a. a. O.

S. **189.** N. 20. Brief Zinzendorfs d. d. Basel, 20. Jan. 1740. vgl. Spangenbg. a. a. O. S. 1227. — Das hier gebrauchte Bild einer Versiegelung soll

offenbar den Gedanken ausdrücken, daß ein wirkliches Eigentumsrecht auf die betreffenden Güter gewonnen worden sei.

S. **190.** N. 21. Brief Zinzendorfs an den Hauptmann Georg Rudolf von Marschall in Stolpen d. d. ? ? 1740. bei Spangenbg., Zinzendf. S. 532.

S. **190.** N. 22. Büd. Sammlg. I. Vorrede d. d. Herrnhag, 10. Sept. 1740. vgl. Spbg., Darl. S. 89. 108.

S. **190.** N. 23. Natur. Refl. S. 31.

S. **190.** N. 24. Spangenbg., Schlußschrift S. 636.

S. **190.** N. 25. Natur. Refl. S. 23.

S. **191.** N. 26. Büd. Sammlg. I. Vorrede.

S. **193.** N. 27. a. a. O.

S. **194.** N. 28. Gedichte. 1735. S. 187. (1729.)

S. **194.** N. 29. Barby. Sammlg. I, 4.

S. **194.** N. 30. Büd. Sammlg. I, 131. — vgl. Augustana, Art. XII. Contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. — Apologie. de poenitentia. sed dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato et dolet se peccasse. — Art. smalc. III, 3. haec non est activa contritio, seu factitia et accersita, sed passiva contritio conscientiae cruciatus, vera cordis passio et sensus mortis.

S. **195.** N. 31. Theol. Bedenken S. 162.

S. **195.** N. 32. Erwartete Erklärung. 1740. S. 68.

S. **195.** N. 33. Büd. Sammlg. II, 874. Siegfried S. 168.

S. **195.** N. 34. Natur. Refl. S. 67.

S. **196.** N. 35. Berlin. Reden II, 295.

S. **196.** N. 36. Büd. Sammlg. I, 501.

S. **196.** N. 37. Winterkonf. Marienborn sess. 5. 1740. M. S.

S. **196.** N. 38. Siegfried S. 49. 50.

S. **197.** N. 39. Büd. Sammlg. I, 157. (1736.)

S. **198.** N. 40. a. a. O. S. 330.

S. **198.** N. 41. Berlin. Reden II, 295.

S. **199.** N. 42. Büd. Sammlg. I, 506. Erwartete Erklärung S. 48. Homil. 2. Okt. 1746. Siegfried S. 105.

S. **199.** N. 43. Spangenbg., Schlußschrift S. 247.

S. **200.** N. 44. a. a. O. S. 636.

S. **200.** N. 45. Clemens, Auszüge aus Zinzendorfs Reden über die 4 Evangelien IV, 288 (Rede vom 6. Febr. 1752).

S. **202.** N. 46. London. Pred. I, 204.

S. **204.** N. 47. a. a. O. S. 245.

S. **205.** N. 48. Büd. Sammlg. I, 80.

S. **205.** N. 49. Berlin. Reden I, 167. II, 107, 146.

S. **206.** N. 50. Passagier S. 34. Winterkonf. Mbrn. sess. 5. 1740. 7. Dez. M. S. Homil. 25. Dez. 1744. S. 11.

S. **206.** N. 51. Berlin. Reden II, 147.

S. **207.** N. 52. Sieben Reden S. 112.

S. **207.** N. 53. Siegfried S. 49.

S. **207.** N. 54. Homil. über die Wundenlitanei S. 199.

S. **210.** N. 55. Berlin. Reden II, 147.

S. **210.** N. 56. Homil. 16. Jan. 1746. S. 4.
S. **210.** N. 57. Kreuzreich. S. 27.

III.

S. **212.** N. 1. Jeremias S. 222.
S. **213.** N. 2. Passagier S. 108.
S. **214.** N. 3. Syn. Gotha. sess. 2. 13. Juni 1740. M. S.
S. **214.** N. 4. Brüdergesangbuch von 1741. Anh. 11. Nr. 1784. — Das Lied ist am 7. Sept. 1741 in London gedichtet. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 1360. Schrautenbach, Zinzendorf. 2. Aufl. S. 228.
S. **214.** N. 5. Brüdergesangbuch v. 1741. Anh. 12. Nr. 1980. Das Lied ist nach Zinzendorfs Angabe 1739 gedichtet.
S. **215.** N. 6. Spangenbg., Darlegung S. 157.
S. **215.** N. 7. Spangenbg., Schlußschrift S. 135.
S. **216.** N. 8. Theol. Bedenk. S. 7. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 523.
S. **216.** N. 9. Theol. Bedenk. S. 13.
S. **217.** N. 10. Jeremias S. 197.
S. **217.** N. 11. Kreuzreich. S. 149.
S. **217.** N. 12. Barby. Sammlg. I, 3. — Über Herzog Ernst den Frommen vgl. Theol. Realencyklop. 1. Aufl. XVI, 147 ff.
S. **217.** N. 13. Syn. inter. sess. 15. 1749. 29. Sept. M. S.
S. **218.** N. 14. Winterkonf. Marienborn. sess. 1. 1740. M. S.
S. **219.** N. 15. Theol. Bedenk. S. 7.
S. **219.** N. 16. d. d. Herrnhut, 8. Juli 1734. Büd. Sammlg. I, 111. S. 117.
S. **219.** N. 17. Theol. Bedenk. S. 148.
S. **220.** N. 18. Büd. Sammlg. I, 282.
S. **220.** N. 19. Kreuzreich. S. 28.
S. **220.** N. 20. Natur. Refl. S. 59. 89.
S. **220.** N. 21. Zinzendorf an den Oberamtshauptmann von Gersdorf d. d. Hennersdorf, 18. April 1748. M. S.
S. **221.** N. 22. Sokrates S. 175.
S. **221.** N. 23. Erklärung der Berthelsdorfschen Rügen d. d. 15. Juni 1727. M. S. — Eine spätere Redaktion dieser Rügen selbst (vom 6. Nov. 1728) findet sich in Büd. Sammlg. II, 8.
S. **224.** N. 24. Aufsatz von christlichen Gesprächen S. 25.
S. **225.** N. 25. Natur. Refl. S. 45.
S. **226.** N. 26. Theol. Bedenk. S. 43.
S. **226.** N. 27. a. a. O. S. 147.
S. **227.** N. 28. Spangenbg., Zinzendf. S. 1533.
S. **227.** N. 29. Des vollmächtigen Dieners Antwort d. d. 26. Nov. 1743. Kreuzreich. Beil. S. 228.
S. **227.** N. 30. Syn. Zeist. sess. 22. 1746. 14. Juni. M. S.
S. **227.** N. 31. Theol. Bedenken S. 41.
S. **228.** N. 32. Freiw. Nachl. S. 603.
S. **228.** N. 33. Büd. Sammlg. I, 89.

S. **228.** N. 34. Homil. 12. Jan. 1745. S. 8.
S. **229.** N. 35. Homil. 26. Sept. 1745. S. 8.
S. **230.** N. 36. a. a. O. S. 25.
S. **230.** N. 37. Aus den Konf.-Protok. 1745. Natur. Refl. Beil. S. 49.
S. **230.** N. 38. Homil. 10. Jan. 1746. S. 23.
S. **231.** N. 39. Natur. Refl. S. 49.
S. **231.** N. 40. a. a. O. S. 277.
S. **231.** N. 41. Natur. Refl. Beil. S. 92.
S. **232.** N. 42. Beantwortung der von der Hennersdorfer Konferenz gestellten Fragen. Gr.-Hennersdorf, 1. Aug. 1748. M. S.
S. **232.** N. 43. Spangenbg., Darlegung. Beil. S. 261.
S. **232.** N. 44. Spangenbg., Schlußschrift S. 494. vgl. Barby. Sammlg. II, 191.
S. **232.** N. 45. London. Pred. II, 58. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 2228.
S. **232.** N. 46. Summar. Unterricht S. 13.
S. **232.** N. 47. Barby. Sammlg. II, 194.
S. **233.** N. 48. Natur. Refl. Beil. S. 8. vgl. Spangenbg. a. a. O. S. 41.
S. **233.** N. 49. Syn. Ebersdorf. Prälim.-Konf. 1739. 2. Juni. M. S.
S. **236.** N. 50. Jeremias S. 7 (Vorrede). S. 116. 120. 133. vgl. Anh. S. 79.
S. **236.** N. 51. Zinzendorfs erw. Erklärung. 1740. S. 50. Kreuzreich. S. 28. 49.
S. **236.** N. 52. Syn. Goth. sess. 2. 1740. 13. Juni. M. S.
S. **237.** N. 53. Winterkonf. Mbrn. sess. 18. 1740. 16. Dez. M. S.
S. **237.** N. 54. Protokoll der Hennersdorfer Konferenz. 7. Aug. 1748. ad. XXXII. M. S.
S. **238.** N. 55. Freiw. Nachl. S. 440. (1731.)
S. **240.** N. 56. Homil. 12. Mai 1745. S. 13. — Über Baron von Wels oder Welz vgl. Gottfr. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, 1700. Tl. III. cp. 15. Nr. 18. S. 146. Tl. IV. S. 746. Nr. 40. Unter dem Ritter Bury ist der Tl. III, cp. 18, § 1, S. 188 erwähnte Franciscus Josephus Burrhi zu verstehen.
S. **241.** N. 57. Jeremias S. 10. vgl. Anh. S. 16. — Dauts Widerruf seiner Donnerposaune hat Zinzendorf in die Freiwillige Nachlese (I, 157) aufnehmen lassen.
S. **242.** N. 58. Homil. 27. Mai 1745. S. 9.
S. **243.** N. 59. Passagier S. 100.
S. **243.** N. 60. Winterkonf. Mbrn. sess. 12. 1740. 12. Dez. M. S.
S. **244.** N. 61. London. Pred. II, 461.
S. **245.** N. 62. Bedenken von dem Unterschied des Separatismi und der Sektiererei d. d. m. Febr. 1730. s. Kreuzreich. S. 93.
S. **245.** N. 63. a. a. O. u. Freiw. Nachl. I, 557. Note.
S. **246.** N. 64. Büd. Sammlg. II, 42. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 1011.
S. **246.** N. 65. Theol. Bedenk. S. 132.
S. **247.** N. 66. Passagier S. 110. — Daß der Pietismus in Holland mit einem kräftiger ausgeprägten kirchlichen Gemeinsinn zu rechnen hatte als

in Deutschland, geht aus der Darstellung Albrecht Ritschls, Geschichte des Pietismus I, 101 ff., deutlich hervor.

S. **248.** N. 67. Zinzendorfs erw. Erklärung. 1740. S. 52.

S. **248.** N. 68. Syn. Goth. sess. 1. 1740. 12. Juni. M. S.

S. **248.** N. 69. Amerik. Reden II, 117. I, 311. II, 312.

S. **248.** N. 70. Kreuzreich. S. 28.

S. **249.** N. 71. Spangenbg., Zinzendf. S. 100.

S. **249.** N. 72. Gedichte S. 70. (1724.)

S. **249.** N. 73. Tagebuch. 16. Nov. 1725. 9. März 1731. M. S.

S. **250.** N. 74. Spangenbg. a. a. O. S. 476.

S. **250.** N. 75. a. a. O. S. 658.

S. **251.** N. 76. Freiw. Nachl. II, 97. vgl. Spangenbg. a. a. O. 659.

S. **253.** N. 77. Freiw. Nachl. II, 799.

S. **253.** N. 78. a. a. O. S. 891.

S. **254.** N. 79. Sammlung geist- und lieblicher Lieder. Herrnhut u. Görlitz, zu finden bei M. Gottfr. Marchen. — M. Gottfr. Häntzschels nötige Anmerkungen über die in dem herrnhut. Gesangbuch befindlichen Irrtümer, Wittenbg. 1733. — M. Fr. Chr. Oetingers Tubing. rechter und schriftmäßiger Grund einiger theolog. Hauptwahrheiten, Frankft. a/M. 1734. — Häntzschels bescheidene Notwehre oder Verteidigung seiner Anmerkungen, Wittenbg. 1736. — Über Oetingers Schrift vgl. Ehmann, Oetingers Leben und Briefe. Stuttg. 1859. S. 109.

S. **254.** N. 80. Vorbericht zum herrnhut. Gesangbuch von 1735 d. d. 9. Dez. 1734. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 712.

S. **254.** N. 81. Büd. Sammlg. I, 313.

S. **255.** N. 82. a. a. O. u. S. 469. 801.

S. **255.** N. 83. Freiw. Nachl. S. 750.

S. **255.** N. 84. Lebenslauf der Anna Nitschmann. Gemein-Nachrichten (Gnadau) 1844. IV, 580. Anna erklärt, nachdem sie von 1732 an zur vollen Erkenntnis der Versöhnung gelangt war: „Das klösterliche Leben ist nicht mein Beruf, ob ich gleich viel Neigung dazu habe; eingeschlossen zu sitzen stünde mir als einer Streiterin Christi nicht wohl an.“ In dieser Richtung hat Zinzendorf damals auf sie gewirkt. — Über Frau De la Motte-Guyon und ihren Beichtvater Lacombe vgl. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik. Berlin 1875. S. 145.

S. **255.** N. 85. Aufsatz von christlichen Gesprächen S. 45.

S. **256.** N. 86. Theol. Bedenken S. 145.

S. **256.** N. 87. Büd. Sammlg. I. 154.

S. **256.** N. 88. Berl. Reden II, 244.

S. **256.** N. 89. Passagier S. 42.

S. **257.** N. 90. Sieben Reden S. 43.

S. **257.** N. 91. Büd. Sammlg. III, 874.

S. **257.** N. 92. Homil. 15. Nov. 1744. S. 14.

S. **257.** N. 93. Homil. 2. Mai 1745. S. 6.

S. **258.** N. 94. Zeister Reden S. 122.

S. **258.** N. 95. Gemein-Reden I, 118.

S. **258.** N. 96. a. a. O. II, 77.

S. **259.** N. 97. Homil. über die Wundenlitanei S. 347.

S. **259.** N. 98. Diskurse S. 70.

S. **259.** N. 99. Syn. Barby. sess. 13. 1750. 1. Dez. M. S.

S. **260.** N. 100. London. Pred. I, 55.

S. **260.** N. 101. a. a. O. S. 234 ff.

S. **261.** N. 102. a. a. O. II, 333. vgl. S. 403 ff.

S. **261.** N. 103. Diskurse S. 107.

S. **262.** N. 104. London. Reden II, 44.

S. **262.** N. 105. Naturelle Refl. S. 236.

S. **263.** N. 106. Büd. Sammlg. III, 193.

S. **263.** N. 107. Homil. 8. Aug. 1745. S. 6; Homil. 30. Jan. 1746. S. 6.

S. **263.** N. 108. Natur. Refl. S. 98.

S. **265.** N. 109. Spangenbg., Zinzendf. S. 1227.

S. **265.** N. 110. Syn.-Konf. 1751. 21. Dez. M. S.

S. **266.** N. 111. Spangenbg., Zinzendf. S. 1228.

S. **266.** N. 112. Büd. Sammlg. III, 198.

S. **266.** N. 113. a. a. O. S. 199.

S. **267.** N. 114. a. a. O. I. Vorrede.

S. **267.** N. 115. Syn. Goth. sess. 3. 1740. 13. Juni. M. S.

S. **267.** N. 116. Syn.-Konf. 1749. 15. Dez. M. S.

S. **267.** N. 117. Diskurse S. 208.

S. **267.** N. 118. Syn.-Konf. 1751. 21. Dez. M. S.

S. **268.** N. 119. Einen Bericht über die Vorgänge in Berleburg giebt das gleichzeitige Tagebuch des Grafen Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg, welcher Zinzendorf dahin gerufen hatte. Auf Grund desselben berichtet Friedr. Wilh. Winckel (Aus dem Leben Casimirs. Frankft. a/M. 1842) S. 122. vgl. ferner M. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens. III, 108 ff. Dr. W. Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik. Berlin 1862. III, 85 ff. Wilhelm Bender, Joh. Konrad Dippel. Bonn 1882. (Diese Schrift giebt über Dippels Leben und Lehre vollkommen Aufschluß, geht aber auf die „unerquickliche Fehde“ [S. 127] mit Zinzendorf nicht näher ein.) Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus. II, 1. 322 ff. 380 ff. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. A. I, 379 ff. — Zur Thatsache der Unterschrift Dippels vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 622. Natur. Refl. S. 218 ff. Freiwillige Nachlese II, 604, Note. Adam Struensee, Verteidigungsschreiben an Tit. Herrn M. Joh. Pet. Siegm. Winckler, 1740, abgedruckt in: Geheimer Briefwechsel d. Herrn Grafen v. Zinzendorf mit denen Inspirierten 1741. S. 348 ff. vgl. S. 361.

S. **269.** N. 120. Struensee a. a. O.

S. **269.** N. 121. Die Statuten (vgl. Büd. Sammlg. I, 40; Freiw. Nachl. S. 601) wurden am 12. Sept. 1730 angenommen vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 629.

S. **269.** N. 122. Zinzendorf an ? d. d. Berleburg, 13. Sept. 1730.

S. **269.** N. 123. Zinzendorf an seine Gemahlin d. d. Berleburg, 14. September 1730. M. S.

S. **269.** N. 124. Zinzendorf an die Brüder und Schwestern in Berleburg, Schwarzenau u. s. w. d. d. Herrnhut, 19. Dez. 1770; in: Geheimer Briefwechsel u. s. w. S. 26.

S. **269.** N. 125. Schreiben Dippels an Zinzendorf, 1730, gleich nach seiner Abreise von Berlin. Büd. Sammlg I, 364. vgl. Natur. Refl. S. 223

S. **270.** N. 126. Spangenbg, Zinzendf. S. 623.

S. **270.** N. 127. Büd. Sammlg. I, 365. vgl. Natur. Refl. a. a. O.

S. **270.** N. 128. Spangenbg. a. a. O. vgl. Nat. Refl. S. 222.

S. **270.** N. 129. Jeremias S. 233.

S. **270.** N. 130. a. a. O. — Die anderweitigen Berichte Zinzendorfs stimmen im wesentlichen mit der oben gegebenen Darstellung überein. vgl. Gedichte S. 297. Theol. Bedenken S. 83 (1734). Spangenbergs Erklärung vom 23. Sept. 1739 in d. Büd. Sammlg. II, 39. Passagier S. 115. Vorrede zu den Theol. Bedenken (1740). vgl. Büd. Sammlg. I, 305. Brief an v. Marschall bei Spangenbg., Zinzendf. S. 623. Diskurse S. 135. Natur. Refl. S. 221 ff. — Über die kirchliche Polemik gegen Dippel giebt der Anhang zum Jeremias S. 188, Auskunft. Zinzendorf giebt als die erste Dippel wieder zurücktreibende Schrift Langes „Causa Dei continuata" an. Natur. Refl. S. 223. Über die Polemik Dippels gegen Zinzendorf vgl. Volck, Das entdeckte Geheimnis der Bosheit ꝛc. 3. Entrevue. S 212 und Bender, Joh. Konr. Dippel S 126. Der Mann bewegt sich in Ausdrücken, die dem Grafen allerdings nicht geläufig waren.

S. **270.** N. 131. Spangenbg. a. a. O. S. 623.

S. **271.** N. 132. Theol. Bedenken S. 83.

S. **271.** N. 133. Gedichte S. 297.

S. **271.** N. 134. Passagier S. 114.

S. **271.** N. 135. Diskurse S. 134.

S. **272.** N. 136. Büd. Sammlg. I, 305.

S. **272.** N. 137. Syn. Herrnhag. 1747. 15. Mai. M. S.

S. **272.** N. 138. Passagier S. 116.

S. **273.** N. 139. Zinzendorf an Herrn Kommissionsrat Z[ink in Halle]. vgl. Joh. Peter Siegm. Winckler, Zinzendorfs Anstalten und Lehrsätze. Lpzg. 1740. S. 147. (Der Brief ist am 20. Januar 1731 geschrieben.)

S. **273.** N. 140. Zinzendf. an densb. d. d. 15. Okt. 1732. vgl. Winckler a. a. O.

S. **273.** N. 141. Graf Chr. Ernst v Stollberg-Wernigerode an Zinzendorf d. d. Wernigerode, 4. Sept. 1733. M. S.

S. **273.** N. 142. Zinzendf. an Steinmetz d. d. 6. Jan. 1734. vgl. Spangenbg., Darlegung S. 208. Zinzendf. S. 627.

S. **273.** N. 143. Vorrede zu der neuen Edition der Theol. Bedenken, 31. Dez. 1740. vgl. Büd. Sammlg. I, 278 ff. 304 ff. Natur. Refl. S. 223. „Dieses θεῖον schließt übrigens gar nicht auf die Richtigkeit."

S. **274.** N. 144. Kreuzreich S. 31 und Additamenta.

S. **274.** N. 145. Büd. Sammlg. I, 305. vgl. Spbg., Darl. S. 127.

S. **275.** N. 146. Adam Struensee, zweite Verteidigungsschrift. Halle. 19. Aug. 1740; in: Geheimer Briefwechsel ꝛc. S. 369 ff. 388.

S. **276.** N. 147. Eines Politici Schreiben nach Sth. in causa Dippeliana. Freiw. Nachl. I, 243 ff. (an Herrn v. Strohkirch in Stockholm gerichtet und nach Spangenbergs Angabe im Oktober 1732 verfaßt; vielleicht ist es schon im Oktober 1731 entstanden, s. Herrnhut. Diarium 1731, 22. Oktob.).

S. **278.** N. 148. a. a. O. S. 245 ff., teilweise bei Winckler a. a. O. S. 144 ff.

S. **279.** N. 149. Freiw. Nachl. I, 253 Note.

S. **281.** N. 150 Büd. Sammlg. I. Vorrede.

S. **281.** N. 151. a. a. O.

S. **281.** N. 152. Die betreffende Dichtung findet sich in: Gedichte (1735) S. 252. Nr. 104. — Die Anfänge der neuen Lehrmethode fallen in den August 1732. vgl. v. Ranzau, Het Leven van Zinzendorf. Dord. 1796. S. 81 ff.

S. **282.** N. 153. Gedichte S. 19.

S. **282.** N. 154. a. a. O. S. 40. vgl. S. 52.

S. **282.** N. 155. Homil. 28. Nov. 1745. S. 10.

S. **282.** N. 156. Gemein-Reden I, 89.

S. **282.** N. 157. Büd. Sammlg. III, 797.

S. **282.** N. 158. Gedichte S. 249 ff.

S. **283.** N. 159. a. a. O. S. 251. 263. 286 u. a.

S. **283.** N. 160. a. a. O. S. 283 ff.

S. **283.** N. 161. Theol. Bedenken S. 70.

S. **283.** N. 162. Das Lied ist am Thomastage 1734 in Tübingen zum erstenmal gedruckt worden. s. Gedichte, S. 305 und Schluß der Vorrede. Zinzendorf soll zur Dichtung desselben dadurch angeregt worden sein, daß man unter der Asche verbrannter Papiere einen unversehrten Zettel fand mit der Versstrophe: Laß uns in Deiner Nägelmal, erblicken Deine Gnadenwahl. Diese Strophe, welche der Zinzendorfschen Anschauung vollständig entspricht, kehrt allerdings in seiner Dichtung wieder. Doch schreibt David Cranz (Alte und Neue Brüderhistorie, Barby 1771, S. 231 ff.) diesem „artigen Spiel der Vorsehung" wohl zu viel Bedeutung zu, wenn er behauptet, daß dasselbe „die ganze Denkweise und Lehrtypum" der Brüder verändert habe. Die betreffende Strophe findet sich in dem Lied des Laubaner Hauptpastors Martin Böhm († 1622): O Jesu Christ, meines Lebens Licht. s. Koch, Geschichte des Kirchenlieds. 2. Aufl. Stuttg. 1852. I. Band S. 180. II. Band S. 321; vgl. die Bemerkungen Professor Kleinerts (Zur Geschichte des evangelischen Missionsliedes in Deutschland) in: Allgemeine Missionszeitschrift, 9. Band, 1882, S. 539 ff.

S. **283.** N. 163. Diskurse S. 208.

S. **285.** N. 164. Die betreffende Strophe lautet: „Wenn einer in dem Glanz des Lichts sich sieht, und sieht, er tauge nichts, und geht und greift die Sache an und thut nicht, was er sonst gethan (Note: er bessert sich wirklich), und müht sich selber viel und mancherlei, der lernet nie, was ein Erlöser sei." Zinzendorf will durch diese Fassung den Begriff eines menschlichen Erwerbens der Sündenvergebung vollständig ausschließen. Er erzählt, er habe das genannte Lied, als er es durch den Druck veröffentlichen lassen wollte (also wohl in Tübingen), zweimal von dem orthodoxen Censor zurückerhalten, und zwar seien die Worte, auf deren richtige Fassung es ihm besonders ankam (er giebt sie hier in folgendem Wortlaut: „und geht und greift die Sache an, und thut nicht mehr, was er gethan"), korrigiert worden in: und geht und greift die Sach' nicht an und thut nicht, was er soll und kann. Zinzendorf acceptierte die Korrektur nicht und setzte die Worte so, wie sie dann (Gedichte, S. 308 ff.)

in der That gedruckt worden sind: und geht und greift die Sache an, und thut nicht was er sonst gethan. Obwohl auch diese Fassung wieder beanstandet wurde, ließ er sie doch auf seine Verantwortung hin abdrucken. Als das betreffende Lied in das herrnhutische Gesangbuch von 1735 aufgenommen werden sollte, wies auch der wittenbergische Censor den Wortlaut zu Gunsten des in Tübingen vorgeschlagenen zurück, „und da kam das nicht thun, was er soll und kann, wieder aufs Tapet. Ich weiß nicht anders, es steht in der ersten Edition des herrnhutischen Gesangbuchs zum ewigen Spektacul so lutherisch korrigirt". In dem „Gesangbuch der Gemeine in Herrnhut", 1735, findet sich diese Fassung S. 883, die allerdings den Sinn des Verses vollkommen zerstört. „In den folgenden Editionen", sagt Zinzendorf, „habe ich's, allem Mißverstande zuvorzukommen, so gesetzt: und thut mehr als er soll und kann." Wo findet sich diese Formulierung?

S. **286.** N. 165. *ὁ ἐσταυρωμένος* im Sinne von 1. Kor. 1, 23. 2, 2. Gal. 3, 1.

S. **286.** N. 166. Berlin. Reden II, 52. 71. 195.

S. **287.** N. 167. Amerik Reden II, 217. vgl. Berlin. Reden II, 242. 271

S. **287.** N. 168. Erwartete Erklärung. 1740. S. 66.

S. **287.** N. 169. Homil. 3. Jan. 1745. S. 12.

S. **287.** N. 170. Amerik. Reden I, 228.

S. **288.** N. 171. Neun öffentliche Reden 1746 zu London geh. S. 145.

S. **289.** N. 172. a. a. O. 144 ff.

S. **290.** N. 173. Zeister Reden S. 183.

S. **290.** N. 174. a. a. O. S. 346.

S. **290.** N. 175. Gemein-Reden I, 262.

S. **290.** N. 176. a. a. O. S. 263.

S. **291.** N. 177. Rede, gehalten in Hennersdorf, 30. Juli 1748. M. S.

S. **291.** N. 178. Lond. Pred. II, 143. 153.

S. **291.** N. 179. a. a. O. S. 270.

S. **291.** N. 180. Büd. Sammlg. II, 75. (1734.)

S. **292.** N. 181. Zinzendorf an Edelmann d. d. 9. März, 1737. M. S.

S. **292.** N. 182. Berlin. Reden I, 168.

S. **293.** N. 183. a. a. O. II, 97.

S. **293.** N. 184. a. a. O. S. 98. 101. 102. 104. ff.

S. **293.** N. 185. Jeremias S. 234.

S. **294.** N. 186. Büd. Sammlg. I. Vorrede. — Zinzendorf gründet seine Auffassung des Lytron offenbar auf eine Kombination der beiden Selbstzeugnisse Jesu Matth. 20, 28; 26, 28. Mark. 10, 45; 14, 24, indem er das Leben des Menschensohnes, das zu geben ist, für viele eng zusammen schließt mit den ausfließenden Blute, das als Bundesblut für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

S. **294.** N. 187. Winter-Konf. Marienborn sess. 5. 7. Dez. 1740 M. S.

S. **295.** N. 188. a. a. O. sess. 14. 15 Dez. vgl. Spangenbg., Schlußschrift. S. 246.

S. **296.** N. 189. Berlin. Reden II, 100 ff.

S. **296.** N. 190. Freiw. Nachl. I, 252. vgl. die vorl. Schrift S. 275 ff.

S. **297.** N. 191. Berlin. Reden II. 224.

S. **297.** N. 192. Lehr-Konf. 1743. 11. Febr. M. S.

S. **298.** N. 193. Homil. 5. Apr. 1744. S. 10.

S. **298.** N. 194. Natur. Refl. Beil. S. 48.

S. **298.** N. 195. Gemein-Reden I, 118 ff.

S. **298.** N. 196. Homil. über d Wundenlitanei S. 57.

S. **299.** N. 197. Spangenbg., Zinzendf. S. 553.

S. **299.** N. 198. Berlin. Reden I, 230. II, 242. 291.

S. **300.** N. 199. Sieben Reden S. 19. ff.

S. **300.** N. 200. a. a. O. S. 58 ff.

S. **300.** N. 201. Amerik. Reden I, 202.

S. **300.** N. 202. Kreuzreich. S. 27.

S. **300.** N. 203. Homil. 15. Nov. 1744. S. 13 ff.

S. **302.** N. 204. Homil. 16. Jan. 1746. S. 4 ff. 15 ff.

S. **303.** N. 205. Zeister Reden S. 122. 136.

S. **304.** N. 206. Versuch zu einem Sittenbüchlein für 1756. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 2020.

S. **304.** N. 207. Natur Refl. S. 67.

S. **305.** N. 208. Büd. Samlg. II, 535.

S. **305.** N. 209. a. a. O. III, 837.

S. **306.** N. 210. Berl. Reden II. Vorbericht. S. 7. 35. 103. 232.

S. **306.** N. 211. Sieben Reden S. 22.

S. **306.** N. 212. Amerik. Reden II, 50. 53 ff.

S. **306.** N. 213. Natur. Refl. Beil. S. 39.

S **306.** N. 214. Syn. Barby. sess. 2. 1750. 18. Sept. M. S. vgl. Spangenberg, Schlußschrift. S. 480.

S. **306.** N. 215. Spangenbg., Zinzendf. S. 1987.

S. **307.** N. 216. Sokrates S. 100.

S. **308.** N. 217. Büd. Sammlg. I, 92. vgl. Natur. Refl. Beil. S. 83.

S. **308.** N. 218. Büd. Sammlg. II, 304 ff. — Der betreffende Hirtenbrief findet sich in deutscher Übersetzung a. a. O. II, 289.

S. **308.** N. 219. d. d. Amsterdam 2. Dez. 1738.

S. **309.** N 220. Passagier S 99.

S. **309.** N. 221. Syn. Ebersdf. sess. 8. 1739. M. S.

S. **309.** N. 222. Büd. Sammlg. III, 841.

S. **309.** N. 223. Syn. Goth. sess 2. 1740. 13. Juni. M. S.

S. **310.** N. 224. a. a. O. sess. 5. 1740. 14. Juni.

S. **310.** N. 225. a. a O. sess 14. 1740. 19. Juni.

S. **310.** N 226. Winter-Konf. sess. 9. 1740. 9. Dez. M. S.

S. **310.** N. 227. Siegfried S. 40. Büd. Sammlg. III, 62.

S. **310.** N. 228. Amerik. Reden I, 216.

S. **310.** N. 229. Homil. 27. Mai 1745. S. 27.

S. **310.** N. 230. Zinzendorf an J. Wesley d. d. Gravesend. 16/27 März 1743. Büd. Sammlg III, 339 ff.

S. **311.** N. 231. Natur. Refl. S. 245.

S. **311.** N. 232. Gemein-Reden II, 203 ff.

S. **312.** N. 233. Im Sendschreiben an den König von Schweden 1735 Büd Sammlg. I, 72. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 909 ff.

S. **313.** N. 234. Homil. über d. Wundenlitanei S. 281 ff. (1747). — Ähnliche Gedanken in Syn.-Konf. 1748. 24. Mai und 11. Aug. M. S.

S. **313.** N. 235. Protokoll d. Hennersdorfer Kommission. Hdf. 3. Aug. 1748. Fol. 53. 5. Aug. 1749 ad. XXII. M. S.

S. **313.** N. 236. Zinzendorfs Beantwortung der von der Hennersdorfer Kommission gestellten Fragen. Gr. Hdf. 1. Aug. 1748. Frage 23.

S. **314.** N. 237. Spangenbg., Zinzendf. S. 523. 1227.

S. **314.** N. 238. Br. Ludwigs Rede zum Abschied und Verlaß ff. Philadelphia 29. Dez./9. Jan. 1742/43. Büd. Sammlg. III, 188. bes. S. 193 ff.

— —

Viertes Buch.

I.

S. **319.** N. 1. Spangenbg., Zinzendf. S. 935.

S. **319.** N. 2. Zinzendf. an d. Hofprediger Schubert in Ebersdorf d. d. Wildenfels 24. Nov. 1722. — Nur ein Fragment des Briefes ist erhalten; die weitere Begründung des ausgesprochenen Urteils fehlt.

S. **320.** N. 3. Sokrates S. 254 ff.

S. **320.** N. 4. Theol. Bedenk. S. 7.

S. **320.** N. 5. Büd. Sammlg. I, 261.

S. **320.** N. 6. Probe eines Lehrbüchelchens. 1740. Nacherinnerung.

S. **320.** N. 7. Jerem. S. 129.

S. **321.** N. 8. Homilie (1) 27. Mai 1745. S. 10 ff.

S. **321.** N. 9. Syn. Zeist. sess. 7. 1746. 19. Nov. M. S.

S. **321.** N. 10. Neun Reden (1746) S. 109.

S. **321.** N. 11. Zeister Reden S. 325.

S. **322.** N. 12. Spangenbg., Schlußschrift. S. 176 ff. 178.

S. **323.** N. 13. a. a. O. S. 590 — Zur Sache vgl. H. Schultz, Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott. Zeitschrift für Kirchengeschichte IV S. 77 ff.

S. **324.** N. 14. a. a. O. S. 445.

S. **325.** N. 15. a. a. O. S. 702. — Über das Verhältnis Zinzendorfs zum Berner Synodus ist später zu reden.

S. **325.** N. 16. Zinzendf. an Steinhofer d. d. 24. 25. März 1749.

II.

S. **326.** N. 1. Büd. Sammlg. I. Vorrede.

S. **326.** N. 2. Natur. Refl. S. 173. vgl. Kreuzreich. S. 54.

S. **326.** N. 3. Büd. Sammlg. S. 648 ff. 650.

S. **326.** N. 4. Freiw. Nachl. I. 231.

S. **327.** N. 5. Spangenbg., Darlegung S. 206. vgl. Sp., Zinzendf. S. 233.

S. **327.** N. 6. Büd. Sammlg. I, 69.

S. **327.** N. 7. Theol. Bedenken S. 166. — Bei den „Kautelen" ist an den „Beschluß" der Augustana zu denken.

S. **327.** N. 8. Büd. Sammlg. I. 477. vgl. Kreuzreich S. 156. 158. Spangenbg., Zinzendf. S. 1055.

S. **328.** N. 9. Büd. Sammlg. I, 631.

S. **328.** N. 10. a. a. O. II, 40.

S. **328.** N. 11. Syn. Goth. sess. 1. 1740. 12. Juni. sess. 9. 17. Juni. M. S.

S. **328.** N. 12. Zinzendf. an d. Oberamtshauptmann v. Gersdorf d. d. ? Mai 1740. M. S.

S. **329.** N. 13. Syn. Goth. sess. 4. 1740. 14. Juni. M. S.

S. **329.** N. 14. Büd. Sammlg. II, 764.

S. **329.** N. 15. Amerik. Reden II, 99.

S. **329.** N. 16. Kreuzreich. S. 29. 38.

S. **330.** N. 17. Büd. Sammlg. III, 612.

S. **330.** N. 18. Siegfried S. 77.

S. **330.** N. 19. Naturelle Reflexionen. Beil. S. 11.

S. **330.** N. 20. Homil. 2. Mai 1745. S. 4 ff.

S. **331.** N. 21. Spangenberg, Darlegung S. 195.

S. **331.** N. 22. Zinzendorf an Steinhofer d. d. 24. 25. März 1749. M. S.

S. **332.** N. 23. Spangenberg, Darlegung S. 77.

S. **332.** N. 24. Büd. Sammlg. I, 69.

S. **333.** N. 25. Spangenberg, Schlußschrift. S. 151. 442 ff.

S. **333.** N. 26. Zinzendorf, Deduktion den lutherischen Tropus betreffend d. d. Herrnhut 14. Okt. 1750. M. S.

S. **333.** N. 27. Spangenberg, Zinzendf. S. 194 ff.

S. **334.** N. 28. Zinzendorfs Tagebuch, Oktober 1721. M. S.

S. **334.** N. 29. Kurze und gewissenhafte Anzeige der Ursachen, warum es mir nicht möglich ist, den Religionseid abzulegen (wohl 1721 geschrieben).

S. **334.** N. 30. Zinzendorf an die Gräfin Reuß in Ebersdorf, Oktober 1721.

S. **335.** N. 31. Zinzendf. an V. E. Löscher d. d. Herrnhut 8. Juli. 1734. in: Büd. Sammlg. I, 112.

S. **335.** N. 32. Zinzendf. an dsb. d. d. Herrnh. 27. Juni 1734. (Antwort auf Löschers Schreiben d. d. 17. Mai 1734 in Büd. Sammlg. I, 108.) Auszug bei Spangenbg, Darlegung. Beilage H. S. 206.

S. **336.** N. 33. Siegfried S. 87 ff.

S. **336.** N. 34. Homil 19. Dez. 1745. S. 7.

S. **336.** N 35. Kreuzreich. S. 25. vgl. Natur. Refl. III, 21.

S. **337.** N. 36. Natur. Refl. S. 94.

S. **337.** N. 37. Diskurse S. 48 ff. 57.

S. **338.** N. 38. a. a. O. S. 61. 203. 363 ff.

S. **339.** N. 39. Spangenbg, Schlußschrift. S. 702.

S. **340.** N. 40. Homil. 19. Dez. 1745. S. 6 ff. Neun Reden S. 136.

S. **340.** N. 41. Natur. Refl. S. 358. Homil. über d. Wundenlit. S. 293.

S. **341.** N. 42. Spangenbg, Zinzendf. S. 1330. — Über den Berner Synodus: Ordnung | wie sich die Pfarrer und Prediger zu Statt und Land Bern | in leer und leben | halten sollen u. s. w. beschlossen im Synodo daselbst, versamlet am 9. Tag Januarii. Im M. D. XXXII. (mehrfach wieder aufgelegt). vgl. d. betr Artikel in der theolog. Realencyklopä-

die 2. Aufl. II, 319 ff. und namentlich die dankenswerte Abhandlung des Pfarrers Max Billeter: Der Berner Synodus vom Jahre 1532, in: Friedrich Nippold. Berner Beiträge zur Geschichte der Schweizerischen Reformationskirchen. Bern. 1884. S. 84 ff. und Friedr. Nippolds Bemerkungen a. a. O. S. 433 ff., die mit der Auffassung Zinzendorfs jedenfalls nicht im Widerspruch stehen.

S. **341.** N. 43. Siegfried S. 71.

S. **341.** N. 44. Natur Refl. Beil. S. 61. 119.

S. **341.** N. 45. Spangenbg., Schlußschrift S. 33. 699.

S. **341.** N. 46. Büd. Sammlg. I, 13.

S. **341.** N. 47. Engl. Prov. syn. 1749. 16. Jan. M. S.

S. **342.** N. 48. Syn. int. 1749. 3. Okt. M. S.

S. **342.** N. 49. Syn. Barby. 1750. 24. Aug. vgl. Spb., Darl. S. 19. 125.

III.

S. **342.** N. 1. Sokrates S. 35.

S. **343.** N. 2. a. a. O. S. 38.

S. **343.** N. 3. a. a. O. S. 95.

S. **343.** N. 4. Spangenbg., Zinzendf. S. 779.

S. **343.** N. 5. Amerik. Reden II. 265.

S. **343.** N. 6. Gemein-Reden II, 313 ff.

S. **343.** N. 7. London. Red. I, 33.

S. **343.** N. 8. Berlin. Reden II, 265.

S. **344.** N. 9. Zeister Reden S. 246 ff. vgl. Gemein-Reden I, 261 ff. II, 47 ff.

S. **344.** N. 10. Zinzendorf bezieht sich offenbar auf die von Chemnitz gegebene Bestimmung: fidei salvificae inest notitia, assensus et fiducia. Vgl. Quenstedt: fides, quae justificat, est notitia, assensus, fiducia; qua justificat, est nuda apprehensio beneficiorum Messiae passiva.

S. **345.** N. 11. London. Red. II, 32 ff.

S. **345.** N. 12. Spangenbg., Zinzendf. S. 75.

S. **346.** N. 13. Sendschreiben an Ihre Königliche Majestät von Schweden 1735. Art. XVII. in: Büd. Sammlg. I, 91 ff.

S. **346.** N. 14. Büd. Sammlg. I, 534.

S. **346.** N. 15. Berlin. Reden II, 266.

S. **346.** N. 16. Passagier S. 119.

S. **346.** N. 17. Amerik. Reden I, 152.

S. **346.** N. 18. a. a. O. S. 207.

S. **347.** N. 19. Gemein-Reden I, 105.

S. **347.** N. 20. Diskurse S. 145.

S. **347.** N. 21. Syn. Barby. sess. 6. 1750. 22. Sept. M. S.

S. **348.** N. 22. Spangenbg., Zinzendf. S. 749. — vgl. Zinzendfs. Schreiben nach N. d. d. Herrnhut, 12. April 1732. Büd. Sammlg III, 809. (Dasselbe enthält die älteste mir bekannte Erörterung über die neue Lehrmethode.) Die Erklärung an L. Dober finde ich nur bei v. Ranzau: Het Leven van Zinzendorf, Dordrecht. 1796 S. 81 ff.

S. **348.** N. 23. Spangbg. a. a. O. S. 779.

S. **348.** N. 24. a. a. O. S. 1173.

S. **349.** N. 25. Außer dem unter Note 22 Erwähnten vgl. die Bestim-

mungen vom Febr. 1739 in Natur. Refl. Beil. S. 34; die Heidenboteninstruktion nach dem Orient. Büd. Sammlg. II, 632; den „Heidenkatechismus" von 1740. Büd. Sammlg. III, 402.

S. **349.** N. 26. Zinzendfs. Deklaration. 1740. Büd. Sammlg. I, 487.

S. **349.** N. 27. Theol. Bedenken Zuschrift. — London. Pred. I, 33.

IV.

S. **350.** N. 1. Spangenbg., Zinzendf. S. 708.

S. **351.** N. 2. Berl. Reden II, 51. 325.

S. **351.** N. 3. Amerik. Reden I, 154.

S. **351.** N. 4. Siegfried S. 71. vgl. S. 26.

S. **351.** N. 5. Natur. Refl. S. 100 ff.

S. **352.** N. 6. Winter-Konf. Marienborn sess. 14. 1740. 13. Dez. M. S.

S. **352.** N. 7. Natur. Refl. S. 42.

S. **352.** N. 8. Protokoll d. Hennersdorfer Kommission d. d. Gr. Hennersdorf 7. Aug. 1748 fol. 109. M. S.

S. **352.** N. 9. Gewisser Grund christlicher Lehre (1725) S. 15.

S. **352.** N. 10. Spangenbg., Zinzendf. S. 883.

S. **352.** N. 11. Berlin. Reden I, 169. II, 8.

S. **353.** N. 12. Passagier S. 116.

S. **353.** N. 13. Büd. Sammlg. I. Vorrede.

S. **354.** N. 14. Syn. Goth. sess. 7. 1740. 13. Juni. M. S.

S. **354.** N. 15. Winter-Konf. Marienborn. sess. 16. 1740. 15. Dez. M. S.

S. **354.** N. 16. Syn.-Konf. 1751. 21. Dez. M. S.

S. **354.** N. 17. vgl. Homil. 10. Jan. 1746. S. 16 ff.

S. **354.** N. 18. Syn. Barb. 1750. 10. Sept. M. S.

S. **355.** N. 19. London. Pred. I, 319. II, 309.

S. **355.** N. 20. Bethel. Reden S. 37 ff.

S. **356.** N. 21. Gedichte (1735) S. 1. 82.

S. **356.** N. 22. Büd. Sammlg. I, 535. — I, 75.

S. **356.** N. 23. Freiw. Nachlese S. 245.

S. **356.** N. 24. Zinzendorf an Edelmann d. d. 9. März 1737; bei Spangenberg, Zinzendorf S. 883.

S. **357.** N. 25. London. Pred. II, 442.

S. **357.** N. 26. Sieben Reden S. 118 ff.

S. **358.** N. 27. Winter-Konf. Marienborn sess. f. 1740. 15. Dez. M. S.

S. **359.** N. 28. Berlin. Reden II, 97. 176. Passagier S. 120.

S. **359.** N. 29. Theol. Bedenken S. 72 ff.

S. **360.** N. 30. Büd. Sammlg. I, 158.

S. **360.** N. 31. Berlin. Reden II, 173.

S. **361.** N. 32. Büd. Sammlg. III, 841.

S. **361.** N. 33. Zinzendorfs erwartete Erklärung S. 90.

S. **361.** N. 34. Homil. 8. Aug. 1745. S. 6; 6. Sept. 1746. S. 6.

S. **361.** N. 35. vgl. Zinzendfs. „Aufsatz" bez. d. Annahme der Augustana (1748) in Nat. Refl. Beil. S. 85 und Beantwortung der von der Hennersdorfer Kommission gestellten Fragen d. d. Hennersdf. 1. Aug. 1748. M. S.

S. **362.** N. 36. Berl. Reden II, 175 ff.

S. **362.** N. 37. Passagier S. 116.
S. **362.** N. 38. Berlin. Reden II, 225.
S. **362.** N. 39. Homil. 15. Nov. 1744. S. 8.
S. **362.** N. 40. Natur. Refl. S. 13. 67.
S. **363.** N. 41. Theol. Bedenken S. 90. (1735.)
S. **363.** N. 42. Berlin. Reden II, 27.
S. **363.** N. 43. Erwartete Erklärung S. 48.
S. **363.** N. 44. Sieben Reden S. 57.
S. **363.** N. 45. Amerik. Reden I, 19.
S. **363.** N. 46. Homil. 5. Apr. 1744. S. 10.
S **364.** N. 47. Zinzendf. an d. Oberamts-Hauptmann von Gersdorf d. d. Berlin [Aug.?] 1743. M. S.
S. **364.** N. 48. Syn. Barb. sess. 8. 1750. 23. Sept. M. S. vgl. Spangenberg, Schlußschrift S. 635.
S. **364.** N. 49. Berlin. Reden II, 298.
S. **365.** N. 50. Neun Reden S. 53.
S. **365.** N. 51. a. a. O. S. 56.
S. **366.** N. 52. Lond. Pred. II, 245 ff.
S. **367.** N. 53. Büd Sammlg. I, 50.
S. **367.** N. 54. Gedichte (1735) S. 2.
S. **367.** N. 55. Passagier S. 24.
S. **367.** N. 56. Winter-Konf. Marienborn sess. 4. 1740. 6. Dez. M. S.
S. **368.** N. 57. Homil. 7. Juni 1744. S. 7; 15 Nov. 1744. S. 16.
S. **368.** N. 58. Zeister Reden S 205 ff. 307. 358. vgl. Gemein-Reden I, 42.
S. **368.** N. 59. Zeister Reden S. 307.
S. **369.** N. 60. a. a O. S. 378. 381. 387.
S. **369.** N. 61. Syn.-Konf. 1747. 22. Mai. M. S. vgl. Natur. Refl. S. 355.
S. **369.** N. 62. a. a. O. Beil. S. 60.
S. **369.** N. 63. Diskurse S. 89. 293.
S. **370.** N. 64. Syn. Barby. 1750. 17. Sept. M. S. Unvollständig bei Spangenberg, Schlußschrift S. 453.
S. **370.** N. 65. Syn. Barby. sess. 6. 1750. 22. Sept. vgl. Spgbg. a. a. O. S. 551 ff.
S. **371.** N. 66. Syn. Barby. sess. 8. 1750. 23. Sept. vgl. Spbg. a. a. O. S. 632 ff.
S. **373.** N. 67. London. Pred. II. 144 ff. — Daß die Vorstellungen der Blutlehre nicht Zinzendorfs besonderes Eigentum sind, sondern teils vor seinem Auftreten, teils unabhängig von demselben in der lutherischen Kirche verbreitet waren, ergiebt sich aus asketischen Schriften wie: D. Joh. Jak. Rambach, Betrachtungen über das ganze Leiden Christi, 1730 (hervorgegangen aus akadem. Vorträgen und Erbauungsstunden, welche von 1721—1730 in Jena und Halle gehalten wurden; dieselben sind auch unter dem Gesichtspunkt der Ausmalung der Leidensvorgänge und der specialisierten Verwendung des Abbüßungsgedankens von Interesse). Eine spätere Auflage erschien Halle 1770 mit Vorrede v. Joh Phil. Fresenius. Beachtenswert sind ferner die Schriften der Tochter Rambachs Charlotte Elisabeth, Gattin des Wormser Predigers

H. Christoph Nebel, z. B. Der heilsame Gebrauch des Leidens und Sterbens unsers Herrn Jesu Christi zum großen Versöhnungstag. 2. Aufl. Frkft. u. Lpzg. 1765 (neben den Gedanken und der Ausdrucksweise des Vaters erscheinen hier allerdings zinzendorfische Einflüsse, doch nur sporadisch); die altlutherische Bluttheologie in einem Auszug aus des seligen Dr. Ahasveri Fritzschens sogenannter Himmelslust und Weltunlust. Lpzg. u. Görl. 1750 (Ahasverus Fritzsch † 1701; Herausgeber der Schrift ist Pastor Karl Rudolf Reichel † 1794); Die Kraft des Blutes Christi von David Hollaz (dem Sohne des letzten „orthodoxen" Dogmatikers), neu herausgegeben v. C. F. Spittler in Basel. 1865. Hier findet sich namentlich auch der Gedanke von der Entstehung der Gemeine aus der Seitenwunde und ihre Ernährung mit dem Blute Christi. Über die Keime einer „Bluttheologie" bei Amos Comenius vgl. v. Criegern, Joh. Am. Comenius als Theolog. Lpzg. u. Hdlbg. 1881 S. 148 ff.

S. **375.** N. 68. Schreiben an den König v. Schweden Büd. Sammlg. I, 77.

S. **375.** N. 69. Berliner Reden I, 58.

S. **375.** N. 70. Passagier S. 119.

S. **375.** N. 71. Berliner Reden I, 18.

S. **376.** N. 72. a. a. O. II, 40. 41. 44. 196. 288.

S. **376.** N. 73. Büd. Sammlg. III, 404.

S. **377.** N. 74. a. a. O. S. 408 ff.

S. **379.** N. 75. Sieben Reden S. 5. 6. 8. 9 ff. 14. 16 ff. 24. 26. 27. 42. 43. 44. 45.

S. **381.** N. 76. Spangenbg., Zinzendf. S. 1343.

S. **381.** N. 77. Spangenbg., Schlußschrift S. 228.

S. **382.** N. 78. a. a. O. S. 141 ff.

S. **382.** N. 79. Amerik. Reden I, 43. II, 77. 122. 181 ff. 222.

S. **382.** N. 80. Büd. Sammlg. II, 742.

S. **382.** N. 81. Sieben Reden S. 25.

S. **382.** N. 82. Kreuzreich. Addit. Spalte 10.

S. **382.** N. 83. Zeister Reden S. 325.

S. **383.** N. 84. Natur. Refl. S. 287.

S. **383.** N. 85. Protokoll der Hennersdorfer Kommission (1748) fol. 45. ad. XVIII. M. S.

S. **383.** N. 86. Syn.-Konf. 1749 3. Okt. M. S.

S. **383.** N. 87. Syn. inter. 1749. 11. Sept. M. S.

S. **384.** N. 88. Prot. d. Hennersdf. Kommission. Hdf. 5. Aug. 1748 Fol. 85—89. ad. XVIII. M. S.

S. **384.** N. 89. Zinzendf. an Steinh. d. d. London 30. Dez. 1749. M. S.

S. **384.** N. 90. Zinzendf. an Steinh. d. d. Hennersdorf 16. März 1751. M. S.

S. **384.** N. 91. Syn. Barb. 1750. 10. Sept. M. S.

S. **385.** N. 92. a. a. O. sess. 6. 1750. 22. Sept.

S. **385.** N. 93. Spangenberg, Darlegung S. 18 ff. vgl. auch S. 187 ff.

S. **385.** N. 94. Consess. syn. 1751. 13. Mai M. S.

S. **386.** N. 95. a. a. O. 1751. 24. Dez.

S. **387.** N. 96. Spangenbg., Zinzendf. S. 2147.

S. **388.** N. 97. Lehrkonferenz Juli 1741. M. S.

S. **388.** N. 98. Amerik. Reden I, 47 ff.
S. **388.** N. 99. a. a. O. S. 203 ff.
S. **388.** N. 100. Zeister Reden S. 430.
S. **388.** N. 101. Natur. Refl. S. 98.
S. **389.** N. 102. Gemein-Reden I, 91.
S. **389.** N. 103. a. a. O. S. 383.
S. **389.** N. 104. Diskurse S. 65. 95.
S. **389.** N. 105. a. a. O. S. 98. 118. 119.
S. **389.** N. 106. Syn.-Konf. 1749. 6. Dez. M. S.
S. **391.** N. 107. Spangenbg. Schlußschrift S. 559.
S. **392.** N. 108. Spangenbg., Zinzendf. S. 2177 ff. — Über die spätere Einwirkung der zinzendorfischen Christologie auf die Dogmatik des 19. Jahrhunderts vgl. A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrhunderts. Gotha. 1867. S. 270. 286. 292.
S. **392.** N. 109. Büd. Sammlg. I, 76.
S. **392.** N. 110. a. a. O. III, 402.
S. **392.** N. 111. a. a. O. S. 408.
S. **393.** N. 112. Winter-Konf. Marienborn sess. 32. 1740. 18. Dez. M. S.
S. **393.** N. 113. Sieben Reden S. 6 ff. 34.
S. **394.** N. 114. Amerik. Reden I, 38.
S. **394.** N. 115. a. a. O. S. 44.
S. **394.** N. 116. a. a. O. S. 124.
S. **394.** N. 117. J. H. D. 14. Febr. 1754.
S. **394.** N. 118. Spangenbg., Zinzendf. S. 1343. 1453.
S. **394.** N. 119. Natur. Refl. S. 355.
S. **395.** N. 120. Gemein-Reden I, 55 ff. 59 ff. 63. 66.
S. **395.** N. 121. a. a. O. 77 ff 80 ff. 90.
S. **396.** N. 122. a. a. O. II, 79 ff. vgl. 116 ff.
S. **396.** N. 123. Rede Zinzendorfs geh. in Hennersdorf 12. Aug. 1748. M. S. — Zum ganzen Abschnitt vgl. Spbg., Darleg. S. 43 ff. 49 ff.
S. **397.** N. 124. Sieben Reden S. 35. vgl. Siegfried S. 39.
S. **397.** N. 125. Amerik. Reden I, 45.
S. **397.** N. 126. Homil. 20. Dez 1744. S. 3 ff.
S. **397.** N. 127. Syn. Barby. sess. 7. 1750. 23. Sept. M. S.
S. **397.** N. 128. vgl. auch Kreuzreich. Beil. S. 99.
S. **398.** N. 129. Homil. 19. Dez. 1745. S. 9. 12.
S. **398.** N. 130. Zeister Reden S. 90. 316.
S. **398.** N. 131. Gemein-Reden I. 62.
S. **398.** N. 132. Spangenbg., Schlußschrift S. 488.
S. **399.** N. 133. London. Pred. I, 258. 261 ff. II, 335.
S. **399.** N. 134. J. H. D. 14. Febr. 1754.
S. **400.** N. 135. Syn. Barb. sess. 7. 1750. 23. Dez. M. S. — Tourbay = Torbai, eine Bai an der Küste der englischen Grafschaft Devon.
S. **400.** N. 136. Das erw. Lied findet sich im 12. Anhang zum herrnhut. Gesangbuch N. 2009. — Sieben Reden S. 7.
S. **401.** N. 137. Natur. Refl. Beil. S. 50.

S. **401.** N. 138. Spangenbg., Zinzendf. S. 1573.

S. **401.** N. 139. Spangenbg., Darlegung S. 17. 188. Schlußschrift S. 283.

S. **402.** N. 140. Gemein-Reden I, 369 ff. Anh. 9 ff. 63 ff. II, 135. Spbg. a. a. O. S. 17. 190.

S. **403.** N. 141. Zeister Reden S. 89. 203. 204. 208.

S. **403.** N. 142. Natur. Refl. S. 106.

S. **404.** N. 143. Gem.-Reden II, 256. 316.

S. **404.** N. 144. Homil. über d. Wundenlitanei S. 71. ff.

S. **405.** N. 145. Diskurse S. 77. vgl. S. 103.

S. **405.** N. 146. a. a. O. S. 89. 294.

S. **406.** N. 147. Bethel. Reden S. 51.

S. **406.** N. 148. Spangenbg., Zinzendf. S. 1403.

S. **406.** N. 149. Lehrkonf. Juli 1741. M. S.

S. **407.** N. 150. Zinzendf. an den Oberamtshauptmann von Gersdorf d. d. Berlin [Aug.?] 1743. M. S.

S. **407.** N. 151. Herbstsynodus 1744. M. S.

S. **408.** N. 152. Homil. 20. Jan. 1745. S. 15 ff. vgl. Homil. 18. Juni. 1745. Homil. 10. Juni 1746. S. 11.

S. **408.** N. 153. Zinzendfs. Rede auf d. Zeister Synode 9. Juni 1746. M. S.

S. **409.** N. 154. Synodal-Konf. 1747. 20. Dez. M. S.

S. **410.** N. 155. Natur. Refl. S. 61 ff. — Das betreffende Stück ist im Mai 1747 geschrieben. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 1704.

S. **411.** N. 156. Gemein-Reden I, 73 ff. vgl. II, 109.

S. **411.** N. 157. Nat. Refl. Beil. S. 60.

S. **411.** N. 158. Gemein-Reden II, 315.

S. **411.** N. 159. Diskurse S. 50. 62.

S. **411.** N. 160. General-Konf. Zeist. 1748. 11. Nov. M. S.

S. **411.** N. 161. Syn.-Konf. 1749. 6. Dez. M. S.

S. **412.** N. 162. Syn. Barby. 1750. 10. Sept. M. S. — Vgl. Zinzendfs. Schreiben an einen englischen Prälaten d. d. London März 1750 bei Spangenbg., Darlegung. Beil. C. S. 190 ff; Spangenbg, Schlußschrift S. 183.

S. **412.** N. 163. London. Pred. II, 294 ff.

S. **412.** N. 164. a. a. O. S. 298 ff

S. **412.** N. 165. Spangenbg., Zinzendf. S. 2147.

S. **413.** N. 166. Homil. 15. Nov. 1744.

S. **414.** N. 167. Steinhofer an Zinzendf. d. d. Owen 28. Sept. 1749. M. S.

S. **414.** N. 168. Syn. Barby. sess. 7. 1750. 23. Sept. M. S.

S. **414.** N. 169. Das Lied findet sich in Zugabe I zum Gesangbuch v. 1741. Nr. 2188 (S. 2067); es ist 1745 gedichtet. Im 1. Teil bietet es eine in schwer verständlichen Ausdrücken sich bewegende dichterische Kosmologie, im 2. Teil den Gedanken, daß Gott der Vater wie die gesamte Trinität nur aus dem Heiland zu erfassen seien.

S. **415.** N. 170. Spangenbg., Schlußschrift S. 522 ff. vgl. Darl. S. 16. 91. 258 ff.

S. **415.** N. 171. Im Auszug bei Verbeek, Zinzendorfs Leben. Gnadau 1845. S. 18.

S. 416. N. 172 J. H. D. 20. Dez. 1756. — Syn. Barby. 10. Sept. 1750. M. S.

S. 416. N. 173. Te patrem. Common prayer Nr. 11. vgl. 12. Anh. z. Gesb. von 1741. Nr. 1895. Te matrem. a. a. O. Nr. 12 u. Nr. 1896. Te Jehova a. a. O. Nr. 13 u. Nr. 1897. Te sponsam. a. a. O. Nr. 15 u. Nr. 1882. Diese Dichtungen sind im Juli 1744 entstanden. Man vergleiche ferner: Der Kirche Gebet zu ihrer Mutter. 12. Anh. Nr. 1872. vom 1. Juni 1744, in Common prayer Nr. 3; Litanei zu den Wunden des Mannes. a. a. O. Nr. 5; 12. Anh. Nr. 1949 vom Jahr 1744. Die in diesen liturgischen Dichtungen gegebene trinitarische Auffassung wird in mehreren Liedern jener Anhänge noch weiter ausgeführt; von da aus sind die ihnen eigentümlichen Vorstellungen auch in einzelne Reden Zinzendorfs hineingekommen.

S. 417. N. 174. Homil 15. Nov. 1744. S. 16.

S. 418. N. 175. Consess. syn. 1751. 20. Sept. u. 24. Dez. M. S.

S. 418. N. 176. J. H. D. 8. Aug. 1757. M. S.

S. 418. N. 177. Winter-Konf. Mbrn. 1740. 6. Dez. M. S.

S. 418. N. 178. Spangenbg, Zinzendf 2177. — Schneckenburgers vielfach benutzte Behandlung der Lehrweise Zinzendorfs (Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestant. Kirchenparteien, herausgeg. v. Hundeshagen. Frankf. a. M. 1863 S. 152 ff.) enthält viele brauchbare Erkenntnisse, genügt aber doch im ganzen nicht. Schn. kennt die theoret. Grundlagen der Theologie Zinzendorfs (vgl. d. 1. u. 2 Buch dieser Schrift) nicht, ebensowenig berücksichtigt er die von da aus gewonnenen theoret. Sätze über den Vaterbegriff und die Trinität. Er benutzt fast ausschließlich die Diskurse über die Augsb. Konfession (s. ob.) als Quelle, von denen er (S. 167) richtig bemerkt, daß sie eine Auslegung der Augustana enthalten, welche den Zweck hatte, Mystiker und Mennoniten mit derselben zu befreunden; eben aus diesem Grunde hat Zinzendorf seinen damals vorhandenen dichterischen Vorstellungskreis in dieselben hineingezogen. Da Schn. in den Elementen desselben die theoretischen Lehren Zinzendorfs vor sich zu haben glaubt, beurteilt er ihn lediglich als Gnostiker. Zinzendorfs Lehre kann nicht aus einer Poesie erkannt werden, die eine immerhin kurz dauernde Episode seines innerlich reichen Lebens charakterisiert. — Über die spätere Wirkung der zinzendorfischen Trinitätslehre auf die Dogmatik d. 19. Jahrh. spricht A. Mücke a. a. O. S. 267 ff.

Fünftes Buch.

S. 421. N. 1. Es handelt sich im Folgenden nicht um eine Geschichte der Br.-Unität, sondern lediglich um den Nachweis, wie Zinzendorf persönlich die „mährische Kirche“ beurteilt hat. Die in Betracht kommenden geschichtlichen Verhältnisse werden behandelt von Burkhardt, Zinzendorf u. d. Brüdergemeine. Gotha 1866. Artikel Zinzendorf in d. theol. Realencyklopödie 1. u. 2. Aufl. Körner, Die kursächsische Staatsregierung dem Grafen Zinzendorf und Herrnhut gegenüber. Leipzig 1878. Hark, Der Konflikt der kursächsischen Regierung mit Herrnhut und dem Grafen von Zinzendorf 1733—1738, im Neuen Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde. Bd. III,

H. 1. Derselbe, Des Grafen v. Zinzendorf Rückkehr nach Sachsen und die Hennersdorfer Kommission. 1747—1748 a. a. O. Bd. VI, H. 3. 4. (Die Akten dieser Kommission werden, wie bisher schon, so namentlich im Folgenden vielfach benutzt.)

S. **425.** N. 2. vgl. die Statuten bei Kölbing. Gedenktage Gnadau 1848. II, 99 ff.

S. **426.** N. 3. vgl. Kirchengesänge, darinnen die Hauptartikel des christlichen Glaubens kurz verfasset ꝛc. anno 1606. — Die Vorrede ist an die reformierte evangelische Kirche deutscher Nation gerichtet.

S. **427.** N. 4. Die in Herrnhut geordneten herrschaftlichen Gebote und Verbote, erneuert und öffentlich vorgeschrieben am 6. Nov. 1728 aus denen am 12. Mai 1727. Büd. Sammlg. II, 8. vgl. S. 16 ff.

S. **427.** N. 5. a. a. O. S. 18.

S. **427.** N. 6. vgl. Note 2.

S. **428.** N. 7. Zinzendorf an Augustin Neißer d. d. Herrnhut, 1. Sept. 1728. vgl. Büd. Sammlg. II, 242.

S. **430.** N. 8. Notariatsinstrument v. 27. Sept. 1729. Dasselbe ist Büd. Sammlg. I, 3 auszugsweise abgedruckt; der hier berücksichtigte Anfang fehlt.

S. **431.** N. 9. a. a. O. S. 14, 15. (8.) 16. — Das erwähnte Gutachten s. in Comenius, Historia Fratrum (Ausg. v. Buddeus Halae. 1702) S. 42.

S. **431.** N. 10. Spangenbg., Zinzendf. S. 232.

S. **432.** N. 11. Syn. Ebersdorf, Prälim.-Konf. 1739. 9. Juni. M. S.

S. **433.** N. 12. Freiw. Nachl. I, 746.

S. **433.** N. 13. Zinzendf. an d. Oberamtshauptmann von Gersdorf d. d. Herrnh. 3. Sept. 1734. M. S.

S. **434.** N. 14. Theol. Bedenken S. 88.

S. **435.** N. 15. vgl. den Brief Zinzendfs. v. 20. Mai 1736 in Büd. Sammlg. III, 295.

S. **437.** N. 16. Derjenige Entwurf der herrnhutischen Einrichtung, welchen der Herr Graf v. Zinzendorf, Nov. 1737, hinterlassen hat. — Das Aktenstück ist im Sommer 1737 verfaßt, wie sich aus dem Herrnh. Diarium v. 26. Aug. 1737 und aus einem Brief an den Oberamtshauptmann v Gersdorf vom 25. Aug. 1737 ergiebt. Der Inhalt berührt sich mehrfach mit demjenigen der „Akte wegen Herrnhut" von 1738, vgl. Büd. Sammlg. II, 167 ff. und Spangenbg., Zinzendf. S. 1143. — Mit dem Ausdruck „personae miserabiles" bezeichnet die alte Kirche die geistig Schwachen, die einer besonderen Rücksichtnahme bedürfen.

S. **438.** N. 17. Schreiben an einen schwedischen Herrn, wegen der Notwendigkeit der Formen u. d. eigentl. Beschaffenheit der mährischen d. d. 14. Febr. 1738. Büd. Sammlg. I, 629. vgl. S. 637. 640.

S. **438.** N. 18. Bedenken an die Gemeine zu Berlin. Marienborn 10. Aug. 1738. Büd. Sammlg. II, 127 ff.

S. **439.** N. 19. Des Herrn Grafen v. Z. zurückgesandte Akte wegen Herrnhut. Amsterdam 1738. Büd. Sammlg. II, 167. vgl. S. 169. 171. 172. 168 (vgl. Note 16).

S. **439.** N. 20. Zinzendorf an d. Oberamtshauptmann v. Gersdorf, d. d. Marienborn, 6. Juli 1738, fortges. 26. Aug. 1738. M. S.

S. 439. N. 21. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 1195.

S. 440. N. 22. Syn. Ebersdorf. Prälim.-Konf., 9. Juni, u. sess. 1. 15. Juni 1739. sess. 5. 18. Juni 1739. M. S.

S. 440. N. 23. Syn. Goth. sess. 1. 12. Juni 1740. M. S.

S. 440. N. 24. Winterkonf. Marienborn sess. 1. 5. Dez., sess. 9. 9. Dez. 1744. M. S.

S. 441. N. 25. Syn. Goth. sess. 10. 17. Juni 1740. M. S.

S. 441. N. 26. Büd. Sammlg. I, 776 ff. vgl. Siegfried S. 93 (1743).

S. 442. N. 27. Anmerkungen von der sogenannten Brüder-Gemeine, gestellet von dem Herrn Propst zu Herbrechtingen. Büd. Sammlg. III, 734. s. Note 1.

S. 442. N. 28. Kreuzreich. S. 35.

S. 443. N. 29. Syn. Herrnhag. sess. 10. 29. Mai 1747. M. S.

S. 443. N. 30. Naturelle Reflexionen S. 152 ff. vgl. S. 161. 176.

S. 443. N. 31. Memorial an den König von Polen. Dresden, 3. Mai 1748. M. S. Über die Akte wegen Herrnhut s. Note 19.

S. 444. N. 32. Zinzendorfs sogenannter fünfteiliger Aufsatz, d. d. Großhennersdorf 23. Mai 1748, übergeben an Graf Hennicke d. 25. Mai. M. S.

S. 444. N. 33. Zinzendfs. Rede, 12. Sept. 1748. M. S.

S. 444. N. 34. J. H. D. 9. Aug. 1749. M. S.

S. 445. N. 35. Syn.-Konf. 14. Juni 1750 u. 17. Nov. 1750. M. S.

S. 445. N. 36. Extrahierter Bericht von dem endlichen Schluß aller pp. Synodal-Versammlungen in den Monaten Nov. u. Dez. 1750. sess. 6. 18. Nov. 1750. M. S.

S. 445. N. 37. s. vorige Note. Das Dekret findet sich abgedruckt bei Körner a. a. O. S. 72. Dasselbe ist schon früher in Acta hist. eccl. XIII, 1069 ff. veröffentlicht worden.

S. 445. N. 38. Zinzendorf an den Grafen Hennicke. Großhennersdorf, 17. Jan. 1751. M. S.

S. 446. N. 39. Derselbe an denselben d. d. Hennersdorf, 25. Jan. 1751. M. S.

S. 446. N. 40. Zinzendorf an Steinhofer d. d. Hennersdorf, 16. März 1751, abgesandt 20. März. (M. S.)

S. 446. N. 41. Derselbe an denselben d. d. Herrnhut, 16. Mai 1751. M. S.

S. 447. N. 42. Syn.-Konf. 21. Mai 1751. M. S.

S. 448. N. 43. Freiw. Nachlese II, 1388. vgl. Spangenberg, Zinzendorf S. 989 ff.

S. 448. N. 44. Spangenbg. a. a. O. S. 1107. Syn. Goth. sess. 11. 18. Juni 1740. M. S.

S. 448. N. 45. Syn.-Konf., 12. Nov. 1747. M. S.

S. 448. N. 46. Spangenbg., Schlußschrift S. 437 ff. 459. Ausführlicher erörtert: Syn. Barb. sess. 2. 18. Sept. 1750. M. S.

S. 448. N. 47. Syn.-Konf. 16. Nov. 1750. M. S.

S. 449. N. 48. vgl. die unter 40 u. 41 angeführten Briefe. — Am 1. Jan. 1743 war der Kontrakt zwischen Isenburg-Büdingen und den Brüdern abgeschlossen worden, welcher den letzteren kirchliche Selbständigkeit zusicherte.

S. 449. N. 49. Summarischer Unterricht. 1753. S. 64.

Digitized by Google

S. **449.** A. 50. Nat. Refl. Beil. S. 33.

S. **450.** A. 51. Kreuzreich. S. 45.

S. **450.** A. 52. Extraordinärer Anhang zu denen frankfurtischen Gelehrten Zeitungen. Nr. 79. d. 30. Sept. 1740. Büd. Sammlg. I, 188. vgl. S. 190.

S. **450.** A. 53. Winter-Konf. Marienborn sess. 9. Dez. 1740. M. S.

S. **450.** A. 54. Des Herrn Grafen Vorrede zu der neuen Edition seiner Bedenken. Marienborn 31. Dez. 1740. Büd. Sammlg. I, 278. vgl. S. 284.

S. **450.** A. 55. Über diese Vorgänge s. Spangenberg, Zinzendorf S. 1476. 82. 89. 97. Burkhardt, Zinzendorf S. 97.

S. **451.** A. 56. Naturelle Refl. S. 302.

S. **451.** A. 57. Siegfried S. 20. 27.

S. **451.** A. 58. Kreuzreich. Beil. S. 144.

S. **451.** A. 59. Antwort auf eine solide Anfrage in den Frankfurter Gelehrten Zeitungen 1737. Büd. Sammlg. I, 320 ff.

S. **451.** A. 60. Syn. Ebersdorf. Präl.-Konf. 9. Juni 1739. M. S.

S. **451.** A. 61. Die andere Probe, entworfen von dem Verfasser der ersten Probe. Büdingen 1742. S. 20. vgl. Zinzendorfs Erklärung (gegen A. Groß) S. 61. Theol. Bedenken. Vorrede.

S. **452.** A. 62. Kreuzreich. S. 217 ff.

S. **455.** A. 63. a. a. O. S. 218 ff. Wenn Zinzendorf behauptet, die Brüder hätten sich in Schlesien auf die böhmische Konfession hin anerkennen lassen, so kann damit nur ihre Betonung des selbständigen Kirchentums, das in der Konzession vom 25. Dez. 1741 allerdings voll anerkannt wird (vgl. Moser, Friedrich Wilhelms II. Konzession für die evangelischen Brüdergemeinen 1790 S. 4 ff.) gemeint sein.

S. **455.** A. 64. Zeister Reden S. 25. 87.

S. **455.** A. 65. Herbstsynodus 1744. M. S. (Die betr. Syn. wurde vom 12. bis 31. Okt. in Marienborn gehalten.)

S. **455.** A. 66. Siegfried S. 91. Syn.-Konf. Marienborn Jan. 1743. M. S.

S. **456.** A. 67. Kreuzreich. S. 49. 111. Spangenbg., Zinzendf. 1649. (Die betreffende Erklärung wurde am 12. Juni 1746 abgegeben.)

S. **458.** A. 68. Zinzendorf an den Oberhofprediger Marperger in Dresden d. d. Marienborn 28. Sept. 1745 und d. d. Berlin 12. Oktob. 1745. M. S.

S. **458.** A. 69. Siegm. Jac. Baumgartens theologische Bedenken. 1. Sammlung (2. Auflage, Halle 1744). 2. Stück S. 125 ff. Über Zinzendorfs Verhalten zu demselben vgl. Spangenberg, Zinzendorf S. 1515 ff.

S. **459.** A. 70. Natur. Refl. S. 127. 159. vgl. 169. 189. Beil. S. 109 ff. u. Text S. 323.

S. **459** A. 71. Zinzendorf an Steinhofer d. d. Ebersdorf, 17. März 1748. M. S.

S. **459.** A. 72. s. Spangenberg a. a. O. S. 848. 1205. Siegfried S. 93. Natur. Refl. S. 32. Barby. Sammlg. I, 21 ff.

S. **460.** A. 73. Natur. Refl. S. 329.

S. **460.** A. 74. Spangenberg, Darlegung S. 82.

S. **460.** A. 75. Syn. Barby. 11. Sept. 1750. M. S.

S. **460.** A. 76. Spangenberg, Darlegung S. 226.

S. **460.** N. 77. Spangenbg., Schlußschrift. S. 44. — Über die Holsteiner (Oldesloh) Unternehmungen der Brüder vgl. Burkhardt, Zinzendf. S. 84 ff. Anmerkung. Dr Hederichs Brief wegen der B. Brüder bei Carpzov, Religionsuntersuchung der böhmisch. u. mährischen Brüder. 1742. S. 879 ff.

S. **461.** N. 78. Spangenbg., Zinzendf. S. 1256 ff.

S. **461.** N. 79. Ein Konsilium in der Materie eines besonderen Bekehrungseifers, 7. Mai 1740. Büd. Sammlg. I, 789. vgl. S. 791.

S. **461.** N. 80. Spangenbg. a. a. O. S. 1268.

S. **462.** N. 81. Erwartete Erklärung S. 109.

S. **462.** N. 82. Homil. über d. Wundenlitanei S. 152. 247.

S. **462.** N. 83. Natur.-Refl. S. 115.

S. **462.** N. 84. a. a. O. S. 232. 33. 34.

S. **463.** N. 85. Barby. Sammlg. I, 20.

S. **463.** N. 86. Natur. Refl. S. 345. 362.

S. **463.** N. 87. Spangenbg., Darlegung S. 261 ff. — Joh. Phil. Fresenius (Pastor an der St. Peters-Kirche zu Frankfurt a. M.) hat „Bewährte Nachrichten von herrnhutischen Sachen“ in 4 Bänden, 1746—51, herausgegeben. Diese enthalten die Berichte, auf welche sich Zinzendorf hier bezieht. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser wertvollen Aktensammlung kann hier selbstverständlich nicht beantwortet werden.

S. **463.** N. 88. Büd. Sammlg. I, 11.

S. **464.** N. 89. a. a. O. I, 17; Freiw. Nachl. I, 200 ff.

S. **464.** N. 90. Büd. Sammlg. I, 72 ff. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 909 ff.

S. **464.** N. 91. Vgl. Spangenbg. a. a. O. S. 973. 1069. 1139; Körner a. a. O. S. 34 ff. 52; Hark, Der Konflikt der kursächsischen Regierung &c. S. 26 ff. 46.

S. **464.** N. 92. Spangenbg. a. a. O. S. 1037. Kreuzreich. S. 154. vgl. Büd. Sammlg. I, 449.

S. **465.** N. 93. Freiw. Nachl. I, 1530; Nat. Refl. S. 243; Büd. Sammlg. I, 259 ff.

S. **465.** N. 94. Theol. Bedenken S. 195.

S. **465.** N. 95. Spangenbg. S. 1508. 1649.

S. **466.** N. 96. Zinzendorfs Memorial an den König von Polen [s. d. März od. April 1748]. M. S.

S. **466.** N. 97. Syn. Krausche. sess. 3. 27. Juni 1748. M. S.

S. **467.** N. 98. Spangenbg., Zinzendf. 1742. Den auf diese Angelegenheit bezüglichen „Aufsatz“ s. Natur. Refl. Beil. S. 75 ff.

S. **468.** N. 99. Des Ordinarii Rede über die heutige Losung auf die gegenwärtigen Umstände relativ. 30. Juli 1748. M. S.

S. **468.** N. 100. Aus den Protokollen der Hennersdorfer Kommission. Hdf. 3. Aug. 1748. M. S.

S. **468.** N. 101. Zinzendorf an Steinhofer d. d. London, 28. Aug. 1749. M. S.

S. **468.** N. 102. Zinzendorfs Rede bei Vollziehung der Schlußakte für die Hennersdorfer Kommission. 10. Aug. 1748. M. S. vgl. Spangenbg., Apologetische Erklärung. Beil. V. S. 253 ff.

Digitized by Google

S. 469. N. 103. Syn. Barby. 24. Aug. 1750. M. S.

S. 469. N. 104. Syn.-Konf. 24. Dez. 1751. M. S.

S. 469. N. 105. Bericht von Zinzendorfs Konferenzen in Dresden im April 1751, nach dem J. H. D. — M. S.

S. 469. N. 106. Zinzendorfs Promemoria an den Grafen von Loß d. d. [Dresden] 26. April 1751. M. S.

S. 470. N. 107. Syn. Barby. 24. Aug. 1750. M. S.

S. 470. N. 108. Summarischer Unterricht. 1753. S. 9.

S. 472. N. 109. Spangenbg., Zinzendf. S. 893 ff. 901. 1055 ff. Kreuzreich. S. 156. 158. vgl. Burkhardt a. a. O. S. 70 ff.

S. 472. N. 110. Spangenbg. a. a. O. 1064.

S. 473. N. 111. Syn. Ebersdorf. Präl.-Konf. 9. Juni 1739 u. sess. 1. 15. Juni. M. S.

S. 474. N. 112. Natur. Refl. S. 261.

S. 474. N. 113. Zinzendorf an den Oberamtshauptmann von Gersdorf d. d. Berlin, Aug. 1743. M. S.

S. 474. N. 114. Natur. Refl. S. 176. 266 ff.

S. 475. N. 115. Barby. Sammlg. I, 25. vgl. Spbg., Darl. S. 83.

S. 475. N. 116. Syn. interior sess. 17. 30. Sept. 1749. vgl. Spangenberg, Darlegung S. 156. Schlußschrift S. 210.

S. 476. N. 117. Freiw. Nachlese I, 215.

S. 477. N. 118. Büd. Sammlg. I, 476 ff.

S. 478. N. 119. a. a. O. 321. 333.

S. 478. N. 120. Freiw. Nachlese 1499. 1530.

S. 478. N. 121. Syn. Ebersdorf. Präl.-Konf. 9. Juni 1739. M. S.

S. 478. N. 122. Amerik. Reden I, 10.

S. 478. N. 123. Büd. Sammlg. I, 291.

S. 479. N. 124. a. a. O. I, 190.

S. 479. N. 125. Die andern Proben ꝛc. Büd. 1742. S. 16.

S. 479. N. 126. Natur. Refl. Beil. S. 41.

S. 479. N. 127. Syn. Hirschberg. sess. 13. 5. Juli 1743. M. S.

S. 480. N. 128. Zinzendorf an den Oberamtshauptmann von Gersdorf d. d. Berlin [Aug. ?] 1743. M. S. Die erwähnten Proteste s. Büd. Sammlg. III, 98 ff. d. d. 19. Nov. 1742.

S. 481. N. 129. Brief Zinzendorfs an den Konsistorial-Rat Burk d. d. Marienborn, 3. Juni 1744. Büd. Sammlg. III, 881 ff.

S. 481. N. 130. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 1612.

S. 481. N. 131. Kreuzreich. S. 217 ff.

S. 482. N. 132. Extrakt aus der darauf ergangenen Antwort des ſtrikt mährischen Tropi, unpagin. Anhang an die Note 131 genannte Schrift.

S. 483. N. 133. Kreuzreich. S. 35.

S. 483. N. 134. Homil. 26. Jan. 1745. S. 12 ff.

S. 484. N. 135. Natur. Refl. S. 26 ff. 30. Das betreffende Stück ist am 3. Jan. 1747 geschrieben (Spangenbg., Zinzendf. S. 1699) und greift auf das Antwortschreiben des bevollmächtigten Dieners (Kreuzreich. S. 217 ff.) zurück.

S. 484. N. 136. Der evangelisch-mährischen Kirchendiener abgenötigte Gewissensrüge. [1749.] Nat. Refl. Beil. S. 100 ff. vgl. S. 119.

Digitized by Google

S. **485.** N. 137. Nat. Refl. S. 330. 335 ff. (Geschrieben im Mai 1749. vgl. Spangenbg., Zinzendf. S. 1980.)

S. **485.** N. 138. Zinzendorf an Steinhofer d. d. 24. 25. März. 1749. M. S.

S. **486.** N. 139. Spangenbg., Darlegung S. 226. Schlußschrift S. 446.

S. **486.** N. 140. Zinzendorfs Verlaßrede. Ebersdorf, 15. Juni 1751. M. S.

S. **487.** N. 141. Kreuzreich. Einleitung.

S. **487.** N. 142. Büd. Sammlg. I. Vorrede. Note.

S. **487.** N. 143. Zinzendorf an Magister Zimmermann in Jena d. d. Herrnhut. 29. Mai 1728. M. S.

S. **487.** N. 144. Spangenbg., Zinzendf. S. 643.

S. **487.** N. 145. Büd. Sammlg. I. Vorrede. Note.

S. **488.** N. 146. Zinzendorf an [Schultheß] d. d. Herrnhut, 31. März 1731. M. S.

S. **488.** N. 147. Spangenbg. a. a. O. S. 960. 979 ff. 989. 990.

S. **489.** N. 148. Zurückgelassenes Eventualtestament an die Gemeine bei des Herrn Grafen v. Z. erster Reise nach Amerika anno 1738. Büd. Sammlg. I, 252. vgl. S. 253.

S. **489.** N. 149. Spangenbg. a. a. O. S. 1229.

S. **490.** N. 150. Büd. Sammlg. III, 199.

S. **490.** N. 151. a. a. O. 250 ff.

S. **490.** N. 152. Rede, gehalten an die Society for the furtherance of the gospel, in Brethren Chapel zu London $\frac{18}{24}$ März 174 $\frac{2}{3}$. Büd. Sammlg. III, 590 ff. vgl. 596.

S. **491.** N. 153. Siegfried S. 88 ff.

S. **492.** N. 154. Homil. 12. Mai 1745. S. 11. 39.

S. **492.** N. 155. Kreuzreich. S. 33.

S. **492.** N. 156. Homil. 2. Juni 1746. S. 6. 8.

S. **492.** N. 157. Natur. Refl. S. 153. 173.

S. **492.** N. 158. Barby. Sammlg. I. 7 ff.

S. **492.** N. 159. Nat. Refl. S. 363.

S. **492.** N. 160. Zinzendorf an Steinhofer d. d. London, 17. Oktob. 1749. M. S.

S. **493.** N. 161. Spangenbg., Darlegung S. 77; Schlußschrift S. 449. vgl. Syn. Barby. 2. Teil. sess. 1. 17. Sept. 1750. sess. 4. 20. Sept. 1750. sess. 2. 12. Juni 1750. M. S.

S. **493.** N. 162. Syn.-Konf. 22. Juni 1750. M. S.

S. **494.** N. 163. Syn.-Konf. Bloomsbury, 20. Sept. 1751. M. S.

S. **495.** N. 164. Syn.-Konf. 22. Dez. 1751. M. S.

S. **495.** N. 165. Introitus zu der Beantwortung der von den Theologen ihm [Zinzendorf] vorgelegten Fragen s. d. [Dresden, 27. Apr. 1751.] M. S.

S. **496.** N. 166. Zinzendorf an den koptischen Patriarchen Markus CVI. Annenhof, d. 28. April 1739. M. S.

S. **497.** N. 167. Plan, wie solcher dem Synodo generali im Mai an. 1744 vorzulegen. Büd. Sammlg. III, 1001 ff. vgl. S. 1003.

S. **497.** N. 168. Syn. Herrnhag. sess. 2. 9. Juni 1744. M. S.

S. 498. N. 169. Kreuzreich. S. 217 u. (unpagin.) Anhang.

S. 498. N. 170. vgl. Burkhardt, Zinzendf. S. 106 ff. Protokoll der Hennersdorfer Kommission v. 3. August 1748. M. S.

S. 499. N. 171. vgl. die betreffende Bezeichnung und ihren Gebrauch im Anhang zum Kreuzreich.

S. 499. N. 172. vgl. Büd. Sammlg. III, 903 ff. 1008 ff. Spangenbg., Zinzendf. S. 1618.

S. 499. N. 173. Spangenbg. a. a. O. 1640.

S. 500. N. 174. a. a. O. S. 1648 ff.

S. 501. N. 175. Homil. über die Wundenlitanei S. 154.

S. 502. N. 176. a. a. O. S. 250 ff.

S. 502. N. 177. Syn. Herrnhag. 12. Mai u. 17. Mai 1747. M. S.

S. 503. N. 178. a. a. O. sess. 12. 30. Mai 1747; J. H. D. 30. Mai 1747. M. S.

S. 503. N. 179. Natur. Refl. S. 160. Beil. S. 56. 60.

S. 504. N. 180. Zinzendorfs Rede in Hennersdorf, 12. Sept. 1748. M. S.

S. 504. N. 181. Natur. Refl. S. 338. Spangenbg., Schlußschrift S. 595. vgl. S. 441.

S. 505. N. 182. Barby. Sammlg. II, 118.

S. 505. N. 183. Syn. Barby. sess. 6. 18. Nov. 1750. M. S.

S. 505. N. 184. Privat-Konf. in Ebersdorf, 13. Juli 1751. M. S.

S. 505. N. 185. Summarischer Unterricht. 1753. S. 15.

S. 508. N. 186. Antwort auf einen Abbittbrief von einigen, die sich vorm Jahr von uns getrennt. Büd. Sammlg. I, 408 ff.

S. 508. N. 187. Rede vom 16. Aug. 1741 in Amerik. Reden I. 1 ff. vgl. S. 12.

S. 508. N. 188. Büd. Sammlg. III, 204. 208.

S. 508. N. 189. Hirschberger Synod. 1743. Nr. 20. M. S.

S. 508. N. 190. Syn. Herrnhag. sess. 10. 29. Mai 1747. M. S.

S. 500. N. 191. Burkhardt, Zinzendf. S. 108.

S. 509. N. 192. Syn. Herrnhag. sess. 10. 29. Mai 1747; sess. 2. 15. Mai 1747. M. S.

S. 510. N. 193. Zinzendorfs sogenannter fünfteiliger Aufsatz d. d. Gr. Hennersdorf, 23. Mai 1748; übergeben an den Grafen Hennicke 25. Mai (M. S.)

S. 511. N. 194. Spangenbg., Schlußschrift S. 439. Englische Provinzial-Synode, 16. Jan. 1749. M. S.

S. 512. N. 195. Synodal-Konferenz, 22. Juni 1750. M. S. Das Versicherungsdekret v. 20. Sept. 1749 s. bei Körner S. 72. Wenn Zinzendorf nach den Angaben von Cranz und Spangenberg, welchen Körner folgt, dieses Dekret erst am 12. Nov. 1750 erhalten hat (s. Körner a. a. O. Anmerk. 202), so muß eine Kopie desselben jedenfalls schon am 22. Juni in seinen Händen gewesen sein.

S. 512. N. 196. Sgangenbg., Zinzendf. S. 1775.

S. 514. N. 197. Zinzendorfs Deduktion den lutherischen Tropus betreffend. Herrnhut, 14. Oktob. 1750. M. S.

S. 515 N. 198. a. a. O. Punkt 7.

S. 515. N. 199. a. a. O. Punkt 12. 14. 21.

Digitized by Google

S. 515. N. 200. Zinzendorf an den Grafen Hennike d. d. Hennersdorf, 17. Jan. 1751. M. S.

S. 516. N. 201. Zinzendorf an den Grafen v. Brühl d. d. Hennersdorf, 31. März 1751. M. S.

S. 516. N. 202. Bericht über Zinzendorfs Konferenzen in Dresden im April 1751 im J. H. D.

S. 516. N. 203. Zinzendorf an d. Grafen Hennicke d. d. Hennersdorf, 25. Jan. 1751. M. S.

S. 516. N. 204. a. a. O. Die angeführten Dörfer liegen in der Nähe Herrnhuts.

S. 516. N. 205. Zinzendorf an Steinhofer d. d. Hennersdorf, 16. März 1751. abgef. 20. März. (M. S.)

S. 516. N. 206. Dsb. an dsb. d. d. Herrnhut, 16. Mai 1751. M. S.

S. 516. N. 207. Dsb. an dsb. d. d. Ebersdorf, 16. Juli 1751. M. S.

S. 517. N. 208. Zinzendorfs Memorial an den König von Polen d. d. Herrnhut, 21. Dez. 1755. M. S.

S. 518. N. 209. Natur. Refl. Beil. S. 34.

S. 518. N. 210. Syn. Ebersdorf. sess. 3. 5. Juni. sess. 5. 18. Juni. sess. 6. 19. Juni 1739. M. S. vgl. Burkhardt, Zinzendorf S. 77.

S. 518. N. 211. Syn. Goth. sess. 4. 14. Juni 8. 16. Juni 1740. M. S.

S. 518. N. 212. Büd. Sammlg. III, 791.

S. 518. N. 213. Amerik. Reden I, 10 ff. vgl. Büd. Sammlg. III, 204 ff. 217.

S. 519. N. 214. Syn. Hirschberg 1743. Nr. 20. M. S.

S. 519. N. 215. Homil. 20. Dez. 1744. S. 7.

S. 519. N. 216. General.-Konf. 11. Nov. 1748. M. S.

S. 519. N. 217. London. Pred. I, 103 ff. vgl. Spbg., Darl. S. 20.

S. 520. N. 218. f. Note 216.

S. 520. N. 219. J. H. D. 21. Sept. 1749.

S. 520. N. 220. Extrakt aus d. Diar. d. Gemeinhauses zu London Jan.—Mai 1749 betreffend die Neg. d. Brr. vor d. Parlament M. S.

S. 520. N. 221. Syn.-Rede 15. Sept. 1750. M. S.

S. 521. N. 222. Homil. üb. d. Wundenlitanei. S. 151 ff.

S. 521. N. 223. Consens. syn. 11. Mai 1751—19. Mai 1751. Herrnhut. M. S.

S. 522. N. 224. Beschlußrede des mährischen Synodus. 14. Mai 1756. M. S.

S. 522. N. 225. Winter-Konf. Marienborn sess. 8. 8. Dez. 1740. M. S. vgl. Burkhardt, Zinzendorf S. 66.

S. 523. N. 226. Syn.-Konf. 12. Juni 1750. M. S. vgl. Burkhardt a. a. O. S. 124.

S. 523. N. 227. Syn. Marienborn sess. 7. 21. Mai 1744. M. S.

S. 523. N. 228. Homil. 26 Jan. 1745. S. 28.

S. 523. N. 229. Barby. Sammlg. I, 16.

S. 523. N. 230. Syn. int. 2. Okt. 1749. M. S.

S. 524. N. 231. Syn. int. sess. 17. 30. Sept. 1749. M. S.

S. 524. N. 232. f. Extrakt (Note 220) 13. Juni 1749. M. S.

Digitized by Google

S. **524.** N. 233. Syn. Barb. 11. Sept. 1750. M. S.

S. **524.** N. 234. Natur. Refl. S. 345.

S. **524.** N. 235. Barb. Sammlg. II, 202. (1749.)

S. **524.** N. 236. J. H. D. 10. Nov. 1750.

S. **525.** N. 237. Spangenbg., Zinzendf. S. 2196.

S. **525.** N. 238. Syn. Zeist. sess. 22. 14. Juni 1746. M. S.

S. **525.** N. 239. Syn.-Konf. 12. Nov. 1746. M. S.

S. **525.** N. 240. Barb. Sammlg. II, 118. (1749.)

S. **525.** N. 241. Spangenbg., Schlußschrift S. 449.

S. **525.** N. 242. Cons. syn. 19. Mai 1751. M. S.

S. **526.** N. 243. Gem.-Reden II, 319 ff; Homil. über d. Wundenlitanei S. 307.

S. **526.** N. 244. a. a. O. S. 111.

S. **526.** N. 245. Summar. Unterricht S. 11.

S. **526.** N. 246. London. Pred. I. 282 ff; Spangenbg. Zinzendf. S. 2168.

S. **527.** N. 247. Syn. Barb. sess. 3. 23. Sept. sess. 9. 10. Nov. 1750. M. S.

Schlußwort.

S. **529.** N. 1. Vgl. Leop. v. Ranke, Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation III, 78. 85. ff. 244.

S. **530.** N. 2. vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte. Wiesbaden 1864. S. 472.

S. **531.** N. 3. Wenn der Begriff Gemeintheologie in dem Sinne angewandt wird, daß er einen bestimmten Auszug aus der orthodoxen Schultheologie bezeichnet, der dasjenige enthält, was die empirische Gemeine gegenwärtig gelehrt haben will, so handelt es sich um eine Auffassung, welche mit der ursprünglichen Zinzendorfs nichts gemein hat. Die Gemeintheologie im eigentlichen Sinne des Wortes ist diejenige Theologie, welche ihre Erkenntnisse auf Grund der praktischen Erfahrung der christlichen Gemeine aus der Person des historischen Christus als des ἐσταυρωμένος herleitet. (vgl. S. 21—34; 69 ff.; 75; 79; 282; 341; 347; 525 ff.) Die Lehrgrenzen dieser Theologie ergeben sich aus ihren eigentümlichen Erkenntnisgrundlagen. Liegen diese in dem Wechselverhältnis der Person Christi und der religiösen Erfahrung der Gemeinde vor, so sind alle Lehrelemente fern zu halten, welche sich aus dem Wesen dieses Sachverhalts nicht entwickeln lassen oder demselben prinzipiell widersprechen. Ausgeschlossen ist jede spekulativ-philosophische Herleitung und Behandlung der Glaubenssätze, da diese mit der religiösen Erfahrung der Gemeine nichts zu thun hat und jede nicht historisch, sondern rein rational bestimmte Kritik, weil diese die geschichtlichen Thatsachen auflöst, an denen die Gemeine allein zu religiösen Erfahrungen und Überzeugungen gelangen kann.

S. **532.** N. 4. Vgl. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe S. 167.

2. Alphabetisches Verzeichnis der fortlaufend citierten Schriften.

Amerik. Reden. (1741. 1742.) Eine Sammlung öffentlicher Reden, in dem Jahr 1742 mehrenteils in dem nördlichen Teil von Amerika gehalten von dem damaligen Evangelischen Lutherischen Inspektore und Pastore zu Philadelphia. Erster Teil. Leipzig in Kommission bei D. Korte 1744. Zweiter Teil. 1744. (Von Zinzendorf.)

Barby. Sammlg. (1760.) Barbysche Sammlungen alter und neuer Lehrprincipia, wie auch teils gedruckter teils ungedruckter kleinerer Schriften des dermaligen Ordinarii der Brüder. Erste und zweite Sammlung Barby 1760.

Berliner Reden. I. (1738.) Des Herrn Grafen von Zinzendorf Inhalt einiger öffentlicher Reden, welche im Jahr 1738 vom Januario bis zu Ende des Aprils in Berlin an die Frauenspersonen daselbst gehalten worden. — Benutzt wurde die mit der ersten übereinstimmende 4. Auflage. Leipzig und Altona. 1749. Korte

Berliner Reden. II. (1738.) Des Herrn Grafen von Zinzendorf Inhalt dererjenigen Reden, welche zu Berlin vom 1. Januar bis 27 Aprilis [1738] in denen Abendstunden sonderlich für die Mannspersonen gehalten worden. 4. Aufl. s. oben.

Bethel Reden. (1756.) Einige Reden des Ordinarii Fratrum, die er vornehmlich anno 1756 zur Zeit seiner retraite in Bethel an die gesamte Bertholdsdorfische Kirchfahrt gehalten hat. Barby 1758.

Büd. Sammlg. I—III. (1740—1744.) Büdingische Sammlung einiger in die Kirchenhistorie einschlagender sonderlich neuerer Schriften. Büdingen, Stöhr. 1740—44. 18 Stücke und ein Supplement in drei Bänden.

Diskurse. (1747. 1748.) Einundzwanzig Diskurse über die Augsburgische Konfession gehalten vom 15. Dez. 1747 bis zum 3. Mart. 1748 denen Seminariis Theologicis Fratrum zum Besten aufgefaßt, und bis zur nochmaligen Revision des Autoris [Zinzendorfs] einstweilen mitgeteilet. (Eine revidierte Ausgabe ist nicht erschienen.)

Erwartete Erklärung. (1740.) Ludwigs von Zinzendorf Erwartete Erklärung über Herrn A. G. in Frankfurt unter dem Namen eines vernünftigen und unparteiischen Berichts von der sogenannten neu aufkommenden herrnhutischen Gemeine lediglich wider Ihn &c. gerichtete Klagschrift. Büdingen 1740. (Gegenschrift gegen Herrn A. G. vernünftiger und unparteiischer Bericht an einen guten Freund &c. 3. Aufl. 1740. Verfasser ist Andreas Gros.)

Freiwillige Nachlese. (1740.) Des Grafen von Zinzendorf &c. Kleine Schriften, gesammelt in verschiedenen Nachlesen bei den bisherigen gelehrten und erbaulichen Monatsschriften, nebst einigen andern erbaulichen Blättern. Frankfurt a. M. 1740. Dreizehn Sammlungen (von der 3. an fortlaufend paginiert).

Gemein-Reden. I. II. (1747.) Der öffentlichen Gemein-Reden im Jahr 1747 Erster Teil. Mit einem Anhang einiger zu Ende des Jahres 1746 gehaltenen Homilien. 1748. Zweiter Teil. 1749. (Von Zinzendorf.)

Homilien. (1744. 45. 46.) Zweiunddreißig Homiliae oder Gemein-Reden in denen Jahren 1744. 45. 46. (Von Zinzendorf.)

Homilien über die Wundenlitanei. (1747.) Des Ordinarii Fratrum Reden über die Litanei des Lebens, Leidens und der Wunden unsers Herrn Jesu Christi, gehalten vom Ende April bis in den August 1747. Zweite Edition Barby 1759.

Inhaltlich stimmt diese von mir benutzte Ausgabe mit der Schrift: „Vierunddreißig Homiliae über die Wundenlitanei der Brüder, gehalten auf dem Herrnhag in den Sommermonaten 1747 von dem Ordinario Fratrum", überein. Ob letztere die erste Ausgabe ist oder ein späterer Abdruck derselben, habe ich nicht feststellen können.

Jeremias. (1739.) Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit, allen redlichen Predigern in der evangelischen Religion 2c. vor Augen gestellet. Gnadau 1863.

Diese von Ferdinand Friedrich veranstaltete Ausgabe enthält einen genauen Wiederabdruck der zweiten Auflage von 1741. Die Originalausgabe selbst (v. 20. Nov. 1739) scheint nicht mehr erreichbar zu sein. Verfasser ist Zinzendorf.

Kreuzreich. (1745.) Die gegenwärtige Gestalt des Kreuz-Reichs Jesu in seiner Unschuld, d. i. verschiedene deutliche Wahrheiten, denen unzähligen Unwahrheiten gegen eine bekannte evangelische Gemeine in dreien Abteilungen entgegen 2c. gestellet 2c. Frankfurt u. Leipzig 1745. Stöhr. (Von Zinzendorf.)

London. Predigten I. II. (1751—54.) Einiger seit 1751 von dem Ordinario Fratrum zu London gehaltenen Predigten in dreien Hauptabteilungen edirter Erster Band. London u. Barby. 1756. Zweiter Band nebst einem Anhange einiger an englische Brüdergemeinen gehaltenen Homilien. Lond. u. Barby. 1757.

Natur. Reflexionen. (1747—49.) Ludwigs von Zinzendorf *ΠΕΡΙ ΕΑΥΤΟΥ* Das ist: Naturelle Reflexiones über allerhand Materien, nach der Art, wie er bei sich zu denken gewohnt ist, denenjenigen verständigen Lesern, welche sich nicht entbrechen können, über ihn zu denken, in einigen Sendschreiben bescheidentlich dargelegt. (Genaue Angaben über die Abfassungszeit der einzelnen Stücke dieser Schrift sind in Spangenbergs Zinzendorf zu finden.)

Neun Reden. (1746.) Neun öffentliche Reden über wichtige in die Religion einschlagende Materien gehalten zu London in Fetterlane Kap. anno 1746. (Von Zinzendorf.)

Passagier. (1739.) Sonderbare Gespräche zwischen einem Reisenden und allerhand anderen Personen von allerlei in der Religion vorkommenden Wahrheiten. Neue Ausgabe mit Vorwort von Dr. August Petersen. Jena 1850.

Die erste Ausgabe ist mir unbekannt; die vorliegende stimmt mit der „zweiten mit Fleiß verbesserten" („Leipzig in der Ostermesse 1739") überein; vgl. über diese Spangenberg, Zinzendorf S. 1224.

Sieben Reden. (Juni u. Juli 1741.) Des Herrn Grafen Ludwig von Zinzendorf Sieben letzte Reden, so er in der Gemeine vor seiner am 7. August erfolgten abermaligen Abreise nach Amerika gehalten. Büdingen. 1743 Stöhr.

Siegfried. (1743.) Siegfrieds bescheidene Beleuchtung des vom Herrn Dr. Baumgarten Prof. theol. ord. zu Halle im 2. Stück des 1. Teils seiner se-

genannten Theologischen Bedenken gefällten rc. Urteils über die Evangelisch-Mährische Kirche A. K. 1744 (Von Zinzendorf.)

Sokrates. (1725. 26.) Der deutsche Sokrates, das ist: aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten in den Jahren 1725 und 1726 anfänglich in der königlichen Residenzstadt Dresden, hernach aber dem gesamten lieben Vaterland deutscher Nation zu einer guten Nachricht nach und nach ausgefertiget, und von dem Autore selbst mit einem kurzen Inhalt jedes Stücks, nunmehro auch mit verschiedenen Erläuterungen, die sich in der ersten Aufl. nicht befinden, und einem Anhang versehen. Leipzig 1732. (Abgesehen von jenen Erläuterungen und dem Anhang enthält die Schrift einen im wesentlichen genauen Abdruck des „Dresdener Sokrates", der 1726 in Quarto erschien. Exemplare desselben sind äußerst selten.) Verfasser ist Zinzendorf.

Spangenberg Darlegung. (1751.) M. Aug. Gottl. Spangenbergs Darlegung richtiger Antworten auf mehr als dreihundert Beschuldigungen gegen den Ordinarium Fratrum nebst verschiedenen wichtigen Beilagen Leipzig und Görlitz 1751.

Spangenberg, Schlußschrift. (1752.) M. Aug. Gottlieb Spangenbergs Apologetische Schluß-Schrift, worin über tausend Beschuldigungen gegen die Brüdergemeine und ihren zeitherigen Ordinarium nach der Wahrheit beantwortet werden. Erster Teil. Leipig und Görlitz 1752. Zweiter Teil 1752. (Beide Teile sind fortlaufend paginiert.)

Spangenberg, Zinzendorf. (1772—1774.) Leben des Herrn Nikolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf, beschrieben von August Gottlieb Spangenberg. 8 Teile in 3 Bänden. 1772—1774.

Summarischer Unterricht. (1755.) Summarischer Unterricht in anno 1753 für reisende Brüder zu einer etwa erforderlichen informatione in facto London auf 1755 (von Zinzendorf verfaßt). Die Angaben dieses Buches sind zum Teil willkürlich und ungenau; es kann daher im allgemeinen nicht als zuverlässige Quelle gelten.

Theolog. Bedenken. (1742.) Theologische und dahin einschlagende Bedenken, welche Ludwig Graf von Zinzendorf, zeitheriger Bischof der böhmisch und mährisch-evangelischen Brüder seit 20 Jahren entworfen; mit des Autoris Zuschrift an alle hohen Obrigkeiten und einer Vorrede Polycarpi Müllers pp. Büdingen 1742, Stöhr.

Zeister Reden. (1746.) Die an den Synodum der Brüder in Zeist vom 11. Mai bis den 21. Juni 1746 gehaltenen Reden, nebst noch einigen andern zu gleicher Zeit in Holland geschehenen Vorträgen (von Zinzendorf.)

Die von mir benutzten, nur handschriftlich vorhandenen Quellen (Korrespondenzen, Tagebücher rc Zinzendorfs; Synodalverhandlungen von 1739—1750; kirchenpolitische Aktenstücke; Reden) gehören zum bei weitem größten Teil dem Unitätsarchiv zu Herrnhut an; benutzt wurden zuverlässige Kopien, welche zumeist Eigentum des Seminar-Archivs zu Gnadenfeld sind. Die Abkürzung J. H. D. bedeutet: „Jünger-Haus-Diarum", enthaltend tagebuchartig fortlaufende offizielle Mitteilungen aus der Geschichte der Brüder-

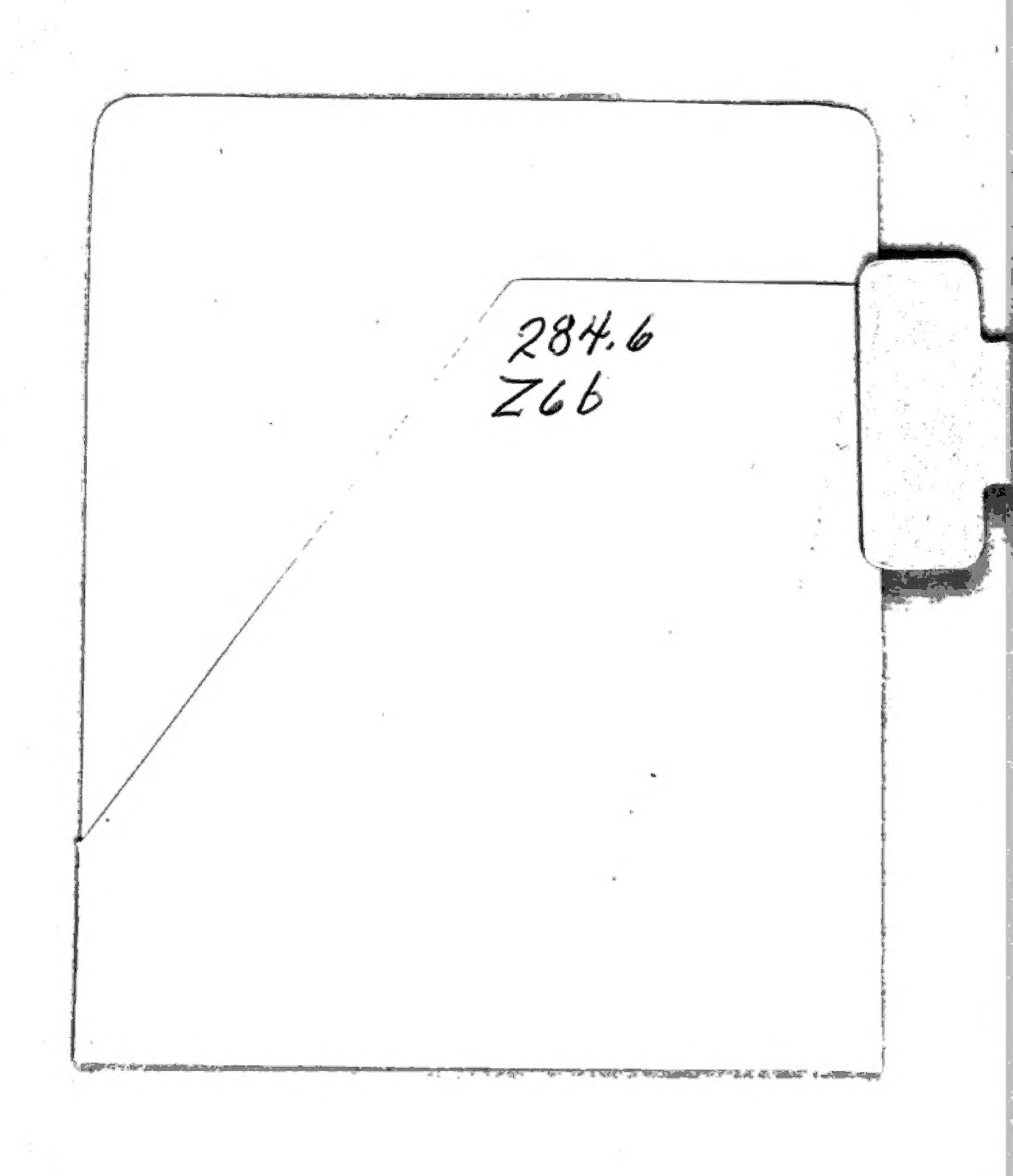
gemeine mit vielen Beilagen. — Jene Kopien stammen zum Teil von der Hand des emerit. Predigers F. S. Hark (Verfasser der S. 567 ff. genannten Abhandlungen; † 11. Juli 1885 in Nisky), der mit großer Umsicht und Gründlichkeit die auf Zinzendorf und die Brüder bezüglichen archivalischen Quellen im Hauptstaatsarchiv zu Dresden und im Unit. Archiv zu Herrnhut bearbeitet und sich dadurch ein bleibendes Ehrengedächtnis gestiftet hat.

Berichtigungen.

S. 25	Zeile	15	von	oben	lies:	einen statt einem.
„ 32	„	1	„	unten	„	„Nos statt Nos.
„ 34	„	9	„	„	„	„aber statt aber.
„ 37	„	7	„	oben	„	„cives universi“ statt cives „universi“.
„ 45	„	15	„	unten	„	μετεωριζόμενοι statt μετεωριζομεναι.
„ 51	„	11	„	„	„	greift statt preist.
„ 67	„	15	„	oben	„	ῥητόν statt ρητον.
„ 86	„	5	„	unten	„	ein völlig fruchtloser statt eine völlig fruchtlose.
„ 88	„	2	„	oben	„	offenbare statt offenbar
„ 88	„	7	„	„	„	πρῶτον ψεῦδος statt πρωτον ψευδος.
„ 96	„	17	„	„	„	Lehre statt Lehren.
„ 110	„	4	„	unten	„	Pordage statt Bordage.
„ 112	„	19	„	oben	„	Opfer statt Opfern.
„ 113	„	18	„	„	„	Konventikeln statt Konventikenl.
„ 145	„	11	„	unten	„	Labadisten statt Labbadisten.
„ 173	„	21	„	oben	von	A parte Dei aus ist aus zu streichen.
„ 182	„	3	„	„	lies:	Religion statt Religon.
„ 191	„	5	„	„	„	Adiaphora statt Adiophora.
„ 191	„	8	„	„	„	adiaphoristisch statt adiophoristisch.
„ 192	„	14	„	unten	„	desselben statt derselben.
„ 195	„	3	„	oben	„	Separatisten statt Seperatisten.
„ 210	„	7	„	unten	„	πρότερα statt πρώτερα.
„ 212	„	12	„	oben	„	Buttlarsche statt Buttlersche
„ 216	„	8	„	unten	„	Dietrich statt Diedrich.
„ 236	„	2	„	oben	„	heutzutage statt heuzutage.
„ 239	„	11	„	„	„	Labadisten statt Labbadisten.
„ 239	„	10	„	unten	„	Separatismus statt Severatismus.
„ 240	„	21	„	oben	„	Separatisten statt Seperatisten.
„ 244	„	10	„	„	„	aber statt oder.
„ 246	„	4 und 7	von	unten	lies:	Labadisten statt Labbadisten.
„ 286	„	17	von	unten	lies:	ὁ ἐσταυρωμένος statt ἐσταυρωμένος.
„ 288	„	1	„	„	„	Wer statt Der.
„ 300	„	1	„	„	„	geschieht statt geschieh.
„ 315	„	1	„	oben	„	des statt der.
„ 319	„	3	„	unten	„	unterscheidet statt unterschreidet.
„ 336	„	10	„	oben	„	irrtumsloser statt irrtumslosen.
„ 349	„	12	„	unten	„	so gar statt sogar.
„ 368	„	19	„	„	„	erscheint statt scheint.
„ 400	„	9	„	„	„	deutlich statt dentlich.
„ 414	„	4	„	oben	„	Steinhofer statt Steinkofer.
„ 414	„	15	„	unten	„	theoretisch statt theorethisch.
„ 419	„	5	„	oben	„	beide statt beid.
„ 423	„	1	„	oben	„	1. statt I.
„ 483	„	4	„	oben	„	1735 statt 1733.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils
284.6 Z6b
Becker, Bernhard.
Zinzendorf und sein Christentum in verh
3 1951 002 078 295 6

Minnesota Library Access Center
9 ZA R02 D04 S03 TO P

Digitized by Google